

मुक्त शब्द

जुलै २०२०
मूल्य : ७० रुपये

नरहर कुरुंदकरांच्या तर्कव्यूहातील मुसलमान आणि इस्लाम
- सरफराज अहमद



''कोलोंकिनी राधा'' आणि ''कनु हरामजादा''
- मुकुंद कुळे

Mukta Shabd : ISSN 2347-3150

मुक्त शब्द

वर्ष अकरावे, अंक तिसरा ISSN 2347-3150
जुलै २०२० मूल्य : ७० रुपये

या अंकातील मजकुराशी मालक, प्रकाशक, संपादक सहमत असतीलच असे नाही.

'मुक्त शब्द' हे मासिक मुद्रक, प्रकाशक आणि मालक – **यशोधन पाटील** यांनी सिद्धीविनायक आर्ट्स, दुकान नं. ३, राज क्रिस्टल बिल्डिंग, रॉयल कॉम्प्लेक्स, एक्सर रोड, बोरीवली (प.), मुंबई ९१ येथे छापून ए/२०३, जनकल्याण, वझिरा नाका, बोरीवली (पश्चिम), मुंबई ४०० ०९१ येथून प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहार आणि वर्गणीसाठी पत्ता :
'शब्द पब्लिकेशन', ए/२०१, जनकल्याण, वझिरा नाका, बोरीवली (पश्चिम), मुंबई ४०० ०९१
मोबाइल : ८६५७५ १५८०४ / ९८२०१ ४७२८४
Email : muktashabd@gmail.com

Bank Accounts -
Shabd Publication : Punjab & Sind Bank
(Borivali, Mumbai)
(IFSC Code : PSIB0000647)
A/c. No. : 06471100038291

अनुक्रम



मुक्त
शब्द
जुलै २०२०
मूल्य : ७० रुपये
नरहर कुरुंदकरांच्या तर्कव्यूहातील
मुसलमान आणि इस्लाम
- सरफराज अहमद
''कोलोंकिनी राधा''
आणि ''कनु हरामजादा''
- मुकुंद कुळे
N FILM
Bulbbul
Mukta Shabd : ISSN 2347-3150

युगांतराविषयीचे काही प्रश्न

- हरिश्चंद्र थोरात

जागतिक पातळीवरील कोविड-१९च्या महामारीने आजच्या जगावर खूप परिणाम घडवून आणले आहोत. आपण सारेजण या परिणामांचे साक्षी आहोत. या महासंकटाने जगण्याची शैली पूर्णपणे बदलून गेली आहे. पूर्वी ज्या गोष्टी आपण अत्यंत सहजतेने करीत होतो, त्या करणे निषिद्ध आहे असे ठरू लागले आहे. जगण्यातली सहजता नष्ट झाली आहे आणि प्रत्येक पाऊल जपून टाकावे लागत आहे. प्रत्येक क्षण हा कसोटीचा क्षण ठरू लागला आहे आणि सुरक्षित अवकाशाची संकल्पना उत्तरोत्तर संकुचित होत अवकाशाचे कानेकोपरे धोक्याने भरल्याची जाणीव आपल्याला ग्रासून टाकते आहे. अनेकांना माणसामाणसांमधील संबंधांचा आकृतिबंध बदलू लागला आहे, आणि आजवर जगण्याच्या केंद्रस्थानी असलेली मूल्यव्यवस्था धोक्यात आल्यासारखे वाटते आहे, असे वाटू लागले आहे.. निर्णयाची प्रक्रिया मानवाच्या हातून निसटते आहे की काय असे वाटू लागले आहे आणि कोविड-१९ नावाच्या विषाणूपासून जनसमुदायाला वाचवणे हे मानवी उपक्रमशीलतेचे एकमेव उद्दिष्ट असल्यासारखे वातावरण निर्माण झाले आहे. या विषाणूच्या प्रभावामुळे जगाला गेली अनेक शतके वेढून राहिलेली भांडवली उत्पादनपद्धती आणि अर्थव्यवस्था विसकळीत होऊ लागली आहे. तळाच्या पातळीवरील श्रम करणाऱ्या माणसांचे तर अनन्वित हाल होत आहेत. त्यांच्या श्रमांचे मूल्य नाहीसे झाले आहे आणि जगायचे कसे हा प्रश्न त्यांच्यासमोर येऊन उभा ठाकला आहे.

कोविड-१९मुळे आलेल्या साथीमधून युगांतर घडून येते आहे, असे म्हटले जाऊ लागले आहे. पोस्टकोविड-१९ जग हे अगोदरच्या जगापेक्षा वेगळे असणार आहे असे सांगितले जाऊ लागले आहे. चीनच्या वुहान प्रांतात जेव्हा कोविड-१९ पसरू लागला तेव्हाच एका नव्या युगाचा प्रारंभ झाला, असे मानले जाऊ लागले आहे. साहजिकच युगाविषयी आणि युगांतराविषयीचे अनेक प्रश्न आजच्या आपल्यासमोर उभे राहत आहेत. उदाहरणार्थ, एखादे युग असते, म्हणजे काय असते? नवे युग येते म्हणजे काय होते? जुने युग आणि नवे युग यांच्यामध्ये कोणता संबंध असतो? नवे युग पूर्णपणे नवे असते काय? ते आल्याबरोबर जुने युग पूर्णपणे अर्थशून्य होते काय? हे तात्त्विक स्वरूपाचे अत्यंत गंभीर प्रश्न आहेत, यात शंका नाही. त्यांची उत्तरे खूप वेगवेगळ्या दृष्टिकोणातून देता येतील. त्यांतून इतिहास, समाज आणि संस्कृतीविषयी अनेक भूमिका पुढे येऊ शकतील. आपल्याला एवढे खोल पाण्यात उतरायचे नाही. वर्तमानाचा संदर्भ जागता ठेवून सर्वसामान्याला गंभीर चर्चेकडे नेऊ शकणारी एक पायवाट शोधण्याची धडपड आपल्याला करायची आहे.

एखादे युग असते म्हणजे काय असते? एखादे युग असते म्हणजे मानवी संबंधांचा विशिष्ट आकृतिबंध बऱ्यापैकी मोठ्या भूभागावर प्रचलित असतो. मानवी संबंधांच्या विशिष्ट आकृतिबंधामागे अनेकविध गोष्टी असतात. त्यात माणसाच्या भौतिक गरजा भागवण्यासाठी निर्माण झालेली, विविध वर्गातले लोक एकत्र आलेली, गतिशील अशी उत्पादनपद्धती असते. तिला आधार देणारे तंत्रज्ञान असते. समाजाचे विशिष्ट प्रकारचे स्तरीकरण असते, म्हणजे खालचे लोक व वरचे लोक असे भेदभाव असतात, माणसांच्या वर्तनाला दिशा देणारी मूल्यव्यवस्था असते, राजकीय सत्तेची विशिष्ट रूपे असतात, दैनंदिन व्यवहारातले राजकारण असते, विशिष्ट प्रकारचे ज्ञान असते व त्यामुळे आकळणारे जगाचे स्वरूप असते, विशिष्ट प्रकारच्या वस्तू असतात, त्यांचे बाजार असतात,

माणसांचे वस्तूत रूपांतर करणाऱ्या विशिष्ट प्रकारच्या पद्धती असतात. अर्थातच, युग नेहमीच या समग्रतेच्या संदर्भात अस्तित्वात आलेले असले तरी त्यांनी या समग्र व्यवहाराचे क्षेत्र व्यापलेले असते असे म्हणता येत नाही. सापेक्षतया स्वायत्त असणाऱ्या व्यवहारांच्या विशिष्ट क्षेत्रातही युग अवतरू शकते. वर सांगितलेले व्यवहार पुरेशा मोठ्या भूभागावर घडत असणे युग म्हणून ओळखले जाण्यासाठी आवश्यक असतो. युग पृथ्वीच्या विशिष्ट भागात अवतरते. उदाहरणार्थ, महाराष्ट्रात विशिष्ट युग अवतरले असे आपण म्हणू शकतो. विशिष्ट देशाचा या संदर्भात उल्लेख करता येतो. खंडाचाही करता येतो. जागतिकीकरणाच्या प्रक्रियेमुळे अलीकडच्या काळात संपूर्ण जगाचाही उल्लेख करता येतो. युगांतराला चालना देणाऱ्या घटनेचे स्वरूप किती व्यापक आहे यावरून युग किती भूभाग व्यापते हे ठरते. युरोपमधील प्रबोधनाची चळवळ ही युरोपमधीलच नव्हे तर जगाच्या बऱ्याच मोठ्या भागातील युगांतराला कारणीभूत ठरणारी घटना होती. दोन्ही महायुद्धांचे परिमाणही जागतिक स्वरूपाचे होते. समकालीन भांडवलशाही आणि तंत्रज्ञान या दोहोंची निर्मितीही जगाला कवेत घेणारी घटना होती. युरोप व अमेरिकेमध्ये पोस्टमॉडर्न युग आले आहे असे म्हणतात. पण हे युग जगाच्या इतर भागांमध्ये पोहोचले आहे का याविषयी अनेकांना शंका आहे. युरोप व अमेरिकेतही ते आले आहे की संपले आहे की निर्माणच झालेली नाही अशा भूमिका घेऊन वाद घातले जात आहेत. थोडक्यात, युग ही वादग्रस्त गोष्ट दिसते.

युगांतर होते, नवे युग येते म्हणजे काय होते? वर सांगितलेल्या मानवी संबंधांच्या विशिष्ट आकृतिबंधाची पुनर्रचना होते. अग्रक्रम बदलतात. पूर्वी महत्त्वाच्या नसलेल्या गोष्टींना महत्त्व येते. जगाकडे पाहण्याचे नवे दृष्टिकोण झपाट्याने पुढे येतात. संकल्पनचौकटी बदलतात. योग्यअयोग्यतेचे संकेत बदलतात. मूल्यव्यवस्थांमध्ये मूलभूत परिवर्तन घडून येते. धर्म,

नैतिकता, तत्त्वज्ञान या क्षेत्रांमध्ये आमूलाग्र परिवर्तने होतात. निकष बदलतात. ज्ञानाची नवी क्षेत्रे खुली होतात. ती कोणाला उपलब्ध असतील, त्यांचे फायदे कोणाला मिळतील याविषयीचे नेमनियम बदलतात. साहजिकच, समाजाच्या स्तरीकरणामध्येही रूपांतर घडून येते. समाजामध्ये नवी घुसळण घडून येते. अधिक मूलभूत स्वरूपाच्या युगांतरामध्ये उत्पादनाच्या पद्धती बदलतात. राजकीय सत्ता नवनवी रूपे धारण करते. अर्थातच या सर्व गोष्टी विशिष्ट युगाचा गणवेष घालून कवायत करत हिंडत राहतात, असे येथे अभिप्रेत नाही. विशिष्ट युगातील जगण्याच्या मुळाशी संघर्ष असतात. मतभेद असतात. प्रकट-अप्रकट भांडणे असतात. विशिष्ट युग भांडणे कुठल्या विषयांवर व्हावीत हे ठरवते. मतभेदांना विशिष्ट आशय आणि रूप पुरवते. संघर्षांना नवे परिप्रेक्ष्य उपलब्ध करून देते. नव्या युगाचा प्रत्यक्षातील दैनंदिन जगण्याशी घनिष्ठ संबंध असतो. या जगण्याचा पोत युगविशिष्ट असतो. दैनंदिन व्यवहारांचे स्वरूप युगामुळे निश्चित होते.साहजिकच विविध सामाजिक संस्थांवर युगांतराचा खोलवरचा परिणाम होतो.

एका विशिष्ट क्षणी जुने युग संपते आणि नवे युग सुरू होते, असे होते काय? जादू व्हावी तसा संबंधांचा नवा आकृतिबंध अस्तित्वात येतो काय? की नव्या युगाची मुळे जुन्या युगात असतात? जुन्या युगाच्या काही घटकांमध्ये हळूहळू बदल होत, त्यांच्या प्रभावाखाली इतर घटक येत उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेमधून नवे युग आकाराला येते काय? काही जुन्या युगाचे घटक आणि काही नव्या युगाचे घटक यांची नवी जुळणी म्हणजे नवे युग असे म्हणणे रास्त ठरावे काय? जुने युग आणि नवे युग यांच्यात असे सातत्य असेल तर नव्या युगाला नवे युग का म्हणावे हा प्रश्न उरतोच. काही विचारवंत दुसऱ्या टोकाला जातात आणि क्रमशः, हळूहळू होणाऱ्या बदलाची, सातत्याची संकल्पनाच नाकारतात. त्यांच्यामते जुने युग आणि नवे युग यांच्यात एक अनुल्लंघ्य अशी दरी असते.

नवे युग का आकाराला येते याचे समाधानकारक स्पष्टीकरणच करता येत नाही. संबंधांनी आपापत: धारण केलेला नवा आकार म्हणजे नवे युग असे या विचारवंतांच्या दृष्टिकोणातून म्हणता येते. उत्क्रांती आणि दरी यांच्या या तिढ्यातून मार्ग काढणे अवघड असले तरी एक तिसरा मार्ग घेता येतो. जुने आणि नवे युग यांच्यामध्ये असलेले द्वंद्वात्मक संबंध गृहीत धरता येतात. नव्या युगाची मुळे जुन्या युगातील काही मूलभूत संघर्षांमध्ये असतात. हे संघर्ष लढले जातात तेव्हा नव्या आशयसूत्रांभोवती संबंधांची जोडणी होते. युग म्हणून विशिष्ट कालखंड ओळखले जाण्यासाठी काही प्रमाणात स्थैर्य आवश्यक असले तरी युग मानवी व्यवहारामधून निर्माण होत असल्यामुळे त्यात आपोआपच गतिशीलताही आलेली असते, हे लक्षात घेतले पाहिजे. या गतिशीलतेमुळेच नव्या युगाची संकल्पना निर्माण होते.

शेवटच्या प्रश्नाला वर्तमानाचा संदर्भ आहे. हा प्रश्न असा की कोविड-१९मुळे उद्भवलेल्या परिस्थितीला युगांतर म्हणता येईल काय? या परिस्थितीचे स्वरूप काय आहे, हे आपण सुरुवातीला थोडक्यात पाहिले आहे. या महामारीचे जग व्यापणारे स्वरूप पाहता ते एक मोठे अरिष्ट आहे यात थोडीही शंका नाही. तथापि, ते कितीही मोठे अरिष्ट असले तरी मानवी संबंधांचा एखादा नवा आकृतिबंध देण्याची क्षमता त्यात आहे असे वाटत नाही. या अरिष्टाचे स्वरूप नकारात्मक आहे. मानवाला ते नको आहे. त्याचे निरसन करण्यासाठी माणसे आटापिटा करत आहेत. खरे तर हे दोन्ही महायुद्धांविषयीही म्हणता येण्यासारखे आहे. पण महायुद्धे एका परीने भावात्मक, पॉझिटीव होती. ती पर्यायी मूल्यव्यवस्थेकडे अंगुलिनिर्देश करत होती. तिच्यातून युद्धापलीकडली शांतता, बंधुभाव, विवेक ही मूल्ये माणसासमोर उभी राहत होती. कोविड-१९ हा एक प्रचंड धक्का असला तरी तो पर्यायी मूल्यव्यवस्थेला उभारतो असे दिसत नाही. त्याच्यातून निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांना व्यावहारिक संदर्भ असले तरी ते

सैद्धान्तिक प्रश्न उभे करत नाहीत. हा धक्का पचवून पुन्हा पूर्ववत व्हायची इच्छा विद्यमान व्यवस्थेमध्ये ओतप्रोत भरलेली आहे. सर्वसामान्य माणसेही टाळेबंदीपूर्वीचे स्वातंत्र्य उपभोगण्यास आतुर झालेली आहेत. या व्यवस्थेमधील अंतर्विरोधांना नष्ट करून एखादी नवी व्यवस्था जन्माला घालण्याची कुवत कोविड-१९ने जन्माला घातलेल्या परिस्थितीमध्ये आहे असे दिसत नाही.

- हरिश्चंद्र थोरात

संपर्क - ९८१९०९४२३६

प्रज्ञा दया पवार यांची कविता

वसंत पाटणकर

आता मी अशी संपूर्ण नि:शब्द
उभीय तुझ्यासमोर
तू भरून टाक भारून टाक भरवून टाक
मला शब्दाशब्दाने ...
शब्दात लडबडून जगायचंय मला
तुझ्यासकट! (२०१३ : ७१).

: १ :

प्रज्ञा दया पवार हे नव्वदनंतरच्या मराठी साहित्यातील एक महत्त्वाचे नाव आहे. त्यांनी कविता, कथा, नाटक, समीक्षा असे विविध प्रकारांत लेखन केले आहे. यांबरोबरीनेच त्यांनी प्राय: साहित्याशी संबंधित विविध विषयांवर स्तंभलेखनही केले आहे. हे सर्वच लेखन वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. परंतु त्यांच्या निर्मितीचा गाभा कविता हा आहे. त्यामुळेच मराठी साहित्यविश्वात त्यांची मुख्य ओळख कवयित्री अशीच आहे. त्यांच्या काव्यसंग्रहांना आणि त्यांच्या वेगवेगळ्या स्वरूपाच्या लेखनालाही अनेकविध पुरस्कार लाभले आहेत. प्रस्तुत लेखात आपण त्यांच्या कवितेची थोडक्यात ओळख करून घेणार आहोत. १

प्रज्ञा यांच्या कवितेचे एकच एक केंद्र नाही. ती बहुकेंद्री कविता आहे. जाणिवांच्या, अनुभवांच्या दृष्टीने येथे चांगल्या प्रकारची, लक्षात यावी अशी विविधता आहे. मराठीतील स्त्रीकवितांच्या संदर्भात तर ती अधिक स्पष्ट दिसते. त्यांच्या काही कवितांचे पहिले आणि सर्वांत महत्त्वाचे केंद्र स्त्रीविषयक, तसेच स्त्रीवादी जाणिवा हे आहे. या कवितेत स्त्रीच्या जगण्याच्या अनेकविध व्यथावेदना, वेगवेगळे खाचखळगे, कानेकोपरे पाहण्याची धडपड आहे. याबरोबरीनेच येथे होणारा स्त्रीवादी जाणिवांचा आविष्कार मराठी कवितेच्या संदर्भात तरी

प्रखर आहे. ही कविता स्त्रीच्या अनेक पातळ्यांवरील जगण्याचा अर्थ शोधणारी, अर्थ लावणारी आहे.

प्रज्ञा यांच्या काही कवितांचे त्यानंतरचे आणखी एक महत्त्वाचे केंद्र दलित जाणिवा हे आहे. अर्थात, काही वेळा स्त्रीविषयक जाणिवा आणि दलित जाणिवा ही दोन्ही केंद्रे सहजपणे, स्वाभाविकपणे एकमेकांत मिसळली आहेत. असे दिसते की हे दोन्ही अनुभव, दोन्ही जाणिवा या कवयित्रीच्या केंद्रीय आस्थेचे विषय आहेत. ही या कवितेची दोन अधिक प्रभावी केंद्रे असली तरी स्त्रीविषयक जाणिवा हे पहिले आणि सर्वांत महत्त्वाचे केंद्र आहे. आज लिहिणाऱ्या मराठी कवयित्रींमध्ये या प्रकारच्या जाणिवा आविष्कृत करणाऱ्या त्या सर्वांत महत्त्वाच्या कवयित्री आहेत.

एक गोष्ट प्रारंभीच सांगावयास हवी की प्रज्ञा यांच्या कवितेत स्त्री आणि दलित यांच्या जगण्यातील वेदना, विद्रोह या दोन विशिष्ट जाणिवांचाच आविष्कार झाला आहे, असे नाही. या कवितेत आणखीही काही व्यक्तिलक्ष्यी, आंतरिकतेचा आविष्कार करणारी अस्तित्वलक्ष्यी म्हणता येतील अशी आशयसूत्रेही आविष्कृत झाली आहेत. अर्थात, त्यांच्या कवितेत हे आणि अन्यही वेगवेगळ्या प्रकारचे अनुभव आविष्कृत झाले असले तरी स्त्रीविषयक अनुभव हे कवयित्रीला अधिक निकटचे आहेत. साहजिकच ते अन्य अनुभवांपेक्षा कितीतरी अधिक प्रभावी आहेत आणि संख्यात्मक दृष्टीनेही अधिक आहेत. अन्य काही अनुभव हे प्रामुख्याने उत्तरार्धातील कवितेत अधिक प्रमाणात आहेत.

या सगळ्या गोष्टी पाहता असे म्हणता येईल की प्रज्ञा यांच्या कवितेत सामाजिकतेला भिडणाऱ्या आशयसूत्रांपासून ते अस्तित्वलक्ष्यी, आंतरिकतेशी निगडित अशी आशयसूत्रे सहजपणे अवतरतात. त्यामुळे या कवितेत अनुभवांच्या, जाणिवांच्या संदर्भात समाजलक्ष्यी ते अस्तित्वलक्ष्यी अशी एक विस्तृत कक्षा पाहावयास मिळते. ही कक्षा पाहता असे म्हणता येते की प्रज्ञा यांच्या कवितेत या अर्थाने अनुभवांच्या दृष्टीने समग्राला पाहण्याची, त्याला भिडण्याची उमेद आणि क्षमता आहे.

प्रज्ञा यांच्या कवितेतील ही विस्तृत कक्षा आणि तिच्यातील वेगवेगळी आशयसूत्रे लक्षात घेतली तर या अर्थाने येथे एका विशिष्ट प्रकारची विविधता पाहावयास मिळते. एका प्रकारची अशा अर्थाने म्हटले कारण हे बहुतेक अनुभव मोठ्या प्रमाणात काळ्याकरड्या, गडद रंगांतील आहेत. सामान्यतः प्रारंभीच्या काळातील काही मोजक्या कवितांचा अपवाद करता येथे उजळ, तेजस्वी रंग आणि हळुवार, तरल, कोमल भावना जवळजवळ नाहीत. एका प्रकारे ही कविता म्हणजे 'दुःखाची गहनगूढ अद्भुत लिपी' उलगडण्याचा प्रयत्न आहे. (२००७:१). अर्थात, याला प्रेमानुभवाचा आविष्कार करणाऱ्या काही मोजक्या कवितांचा अपवाद आहे.

प्रज्ञा यांच्या समग्र कवितेचे आणखी काही ठळक विशेष पाहावयास हवेत. व्यक्ती आणि समाज, विविध नातेसंबंध यांविषयीचे कोणतेही साचे, कोणतीही झापडे या कवितेला नको आहेत. त्यांना भावना, अनुभव यांबाबत एक प्रकारचा खुलेपणा हवा आहे. म्हणजेच त्यांना माणसाला कोणत्यातरी विशिष्ट चौकटीत बंदिस्त करून घेणे नको आहे. प्रस्थापित, प्रचलित अशा साचेबंद चौकटींपलीकडे जाण्याचा प्रयत्न येथे आहे. या अर्थाने येथे एक प्रकारचा मुक्तपणा आहे. असे दिसते की कवयित्रीला मूलतः पारदर्शी, प्राकृतिक, आताच्या आणि इथल्या जगण्याची ओढ आहे. ती या कवितेत वेगवेगळ्या प्रकारे आविष्कृत झाली आहे. त्यामुळे साहजिकच ही कवयित्री कोणत्याही प्रकारे पारलौकिक जगण्यासंबंधी, पारंपरिक आध्यात्मिक अनुभवांसंबंधी बोलणे कटाक्षाने टाळताना दिसते. या सगळ्या गोष्टींमधून अर्थातच येथे जगण्यासंबंधी एक भूमिका सूचित केली जाते.

साचे नाकारण्याच्या वृत्तीमुळेच प्रज्ञा यांची कविता या व्यवस्थेतील स्त्रीच्या जगण्याचा वेध घेण्याचा आणि एकूण स्त्रीत्वाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करते. परंपरेने, पुरुषसत्ताक व्यवस्थेने स्त्रीवर लादलेल्या यातनामय, दुय्यम स्वरूपाच्या जगण्याचा अर्थ शोधण्याचा ही कविता सातत्याने प्रयत्न करते. स्त्रीच्या दुय्यम जगण्याच्या विरोधात ती बंड, विद्रोह करते. त्याला नकार देते. येथे स्त्रीबाबत सर्व संदर्भांतील

समतेचा आग्रह आहे.

प्रज्ञा यांची कविता या पुरुषकेंद्री व्यवस्थेतील अनेक अंतर्विरोध प्रकट करू पाहते. सामाजिक पातळीवरील अनेक प्रश्नांचा, अनेक प्रकारच्या वेदनांचा शोध घेण्याचा जिकिरीचा प्रयत्न करते. त्यांच्या कवितेत खरे म्हणजे या दोन्ही प्रक्रिया एकाच वेळी क्रियाशील असतात. याप्रमाणेच स्त्रीच्या प्रेमादी स्वरूपाच्या व्यक्तिनिष्ठ, आत्मनिष्ठ म्हणता येतील अशा अनुभवांचाही आविष्कार काही वेळा होताना दिसतो. अर्थात, नकाराच्या, विद्रोहाच्या तुलनेत त्याचे प्रमाण खूपच कमी आहे.

स्त्रीच्या जगण्याचे दाहक वास्तव चित्रित करताना प्रज्ञा यांची कविता अनेकदा व्यवस्थेतील, पुरुषकेंद्री जगण्यातील, पुरुषी मानसिकतेतील शोषण, अत्याचार, अन्याय दाखवते. याप्रमाणेच ती या व्यवस्थेतील अनेकविध अंतर्विरोध, विसंगती उघड करते. या कवितेतील स्त्रीत्व कोणत्याही सुलभीकरण केलेल्या ठरीव साच्यातील नाही. या कवितेत स्त्री ही देवता, माता, कनवाळू, प्रेमळ इत्यादी अशा कोणत्याही प्रकारच्या साचेबंद स्वरूपात आपल्यासमोर येत नाही. किंबहुना स्त्रीचे असे कोणत्याही प्रकारचे एकसत्त्वीकरण येथे नाकारले जाते. याप्रमाणेच दुसऱ्या बाजूला स्त्रीचे केवळ तात्त्विक, सांकल्पनिक पातळीवरील चित्रही येथे टाळले जाते.

प्रज्ञा यांची कविता मूलतः स्त्रीच्या जगण्याचा अर्थ लावणारी, शोधणारीr आहे. ही स्त्री स्थलकालाच्या विशिष्ट संदर्भांमधील आहे. म्हणूनच ती जिवंत, हाडामांसाची आहे. त्यामुळेच वेगवेगळ्या जीवनसंदर्भांमधील ठोस स्त्रीप्रतिमा येथे महत्त्वाची ठरते. या समाजातील विशिष्ट जातधर्मवर्गाचा, परिसराचा मूर्त संदर्भ तिच्या जगण्याला आहे. ही वेगवेगळ्या प्रकारची विशिष्टता असल्यामुळे या अर्थाने साहजिकच ती सार्वत्रिकही आहे.

स्त्रीच्या जगण्याबरोबरीने प्रज्ञा पवार यांच्या कवितेचे आधी म्हटले त्याप्रमाणे दुसरे तुलनेने कमी महत्त्वाचे एक केंद्र दलित जाणिवा, दलित संवेदनशीलता आहे. काही मोजक्या कवितांमध्ये दलित जगण्यातील वेदनादेखील धारदारपणे

आविष्कृत होते. दलित कवितेच्या पहिल्या पिढीतील कवितांमधील अनुभव, तीव्र संताप आणि आक्रोश येथे नाही. परंतु हिंदू परंपरेतील दलितांचे शोषण, त्यांच्यावर आजही होणारा अन्याय-अत्याचार येथे व्यक्त होतो. याप्रमाणेच हिंदू मानसिकतेत आजही दिसणाऱ्या अनेक प्रकारच्या दंभांचाही आविष्कार या कवितेत केला जातो. तो धारदार आहे. अर्थात, स्त्रियांच्या संवेदनांच्या तुलनेत या जाणिवा-संवेदना संख्यात्मक दृष्ट्या खूप कमी आहेत. मात्र त्या महत्त्वाच्या आहेत.

प्रज्ञा यांच्या कवितेत काही वेळा अर्थातच स्त्री आणि दलित या दोन्ही पीडितांच्या दु:खाचा एकत्र, एकजीव आविष्कारही केला जाताना दिसतो. उदाहरणार्थ, 'विठाबाई भाऊ मांग-नारायणगावकर' या दीर्घ कवितेत ते स्पष्टपणे प्रत्ययाला येते. काही वेळा प्रज्ञा यांच्या दृष्टीत व्यापक असा मानववाद, फुले-आंबेडकरवाद आणि स्त्रीवाद यांचे एकजीव रसायन झालेले दिसते. किंबहुना तो त्यांच्या जगण्याचा, जीवनदृष्टीचा अपरिहार्य असा भाग आहे.

प्रज्ञा यांची कविता अनुभवाचे कोणतेही प्रस्थापित साचे, कोणत्याही चौकटी नाकारत असल्यामुळेच ती साहजिकच बंडखोरीचा, विद्रोहाचा पवित्रा घेते. प्रखर बंडाची भावना, विद्रोहाचा उत्कटतीव्र अनुभव आणि सूर यासंबंधीचे या कवितेचे चित्र पाहिले की त्यांचे नाते काही प्रमाणात मागील पिढीतील नामदेव ढसाळांच्या कवितेशी कसे आहे, ते स्पष्ट होते. याप्रमाणेच वेगवेगळ्या प्रकारच्या अनुभवांच्या विस्तृत आणि व्यापक कक्षेबाबतही काही प्रमाणात त्यांचे नाते या कवीशी दाखवता येते. अर्थात, ढसाळांच्या अखेरच्या टप्प्यावरील कवितेत अतीताचीही विलक्षण उत्कट ओढ दिसते. तशी ती या कवितेत फारशी दिसत नाही. प्रखर स्त्रीवादी जाणिवांच्या संदर्भात मलिका अमरशेख यांच्या कवितेशीही त्यांचे काही नाते दाखवता येते.

: २ :

प्रज्ञा यांच्या आजवरच्या कवितेची वाटचाल कसकशी झाली आहे, हे पाहता येईल. त्यांची प्रारंभीची 'अंत:स्थ' या संग्रहातील कविता मूलत: रोमँटिक जाणिवांचा आविष्कार

करणारी, व्यक्तिनिष्ठ अनुभवांचे प्रकटीकरण या स्वरूपाची आहे. या संग्रहाच्या शीर्षकाप्रमाणेच यातील कविता प्रामुख्याने आंतरिकतेशी संबंधित अनुभव, भावना यांच्याशी आहेत. हे प्रज्ञा यांच्या कवितेचे पहिले केंद्र आहे.

'अंत:स्थ' या संग्रहात मुख्यत्वे प्रेमानुभवाचा, त्यामधील वेदनेचा प्रत्यय अधिक प्रमाणात दिसून येतो. हा अनुभव उत्कटतीव्र आहे. तो मोठ्या प्रमाणात रोमँटिक स्वरूपाचा आहे. रोमँटिसिझममधील तीव्र भावनात्मकता येथे स्पष्टपणे प्रत्ययाला येते. अर्थात, काही वेळा मराठी रोमँटिसिझममधील भावविवशतेचा आणि तिच्याशी संबंधित अतिरंजिततेचा प्रत्ययही येथे कमीअधिक प्रमाणात पाहावयास मिळतो. अर्थात, हा रोमँटिक भाग सामान्यत: कृतक स्वरूपाचा नाही. याप्रमाणेच ही त्यांची प्रारंभीच्या टप्प्यावरील कविता आहे, याचेही भान ठेवावयास हवे.

प्रज्ञा यांच्या या पहिल्या संग्रहातील कवितेत रोमँटिक प्रेमानुभवातील दु:ख, वेदना या भावनांच्या, जाणिवांच्या खुणा स्पष्ट दिसतात. पुढील काही ओळी, काही प्रतिमा, काही कल्पना पाहिल्या तरी याची साक्ष पटावी. उदाहरणार्थ, कुठं कुठं हरवला / आठवणीतला पाऊस पहिला / गर्द स्वप्नांना ओरबाडून / माझ्यात ठिबकणारा, 'दु:खाची शिल्पं', 'चंद्र हाती यावा', 'अबोल आठवणींचा उत्सव', 'निबिड अरण्य', अंगभर माझ्या / चांदणं रुजावं / मीपण माझं तुझ्यात मिटावं' (२००४ : २१, २२, २३, २४, ३१, ३२) इत्यादी. या प्रारंभीच्या कवितेतील रोमँटिक वृत्तिविशेषांचे, भावनांचे वहन विशिष्ट प्रकारची शब्दकळा आणि प्रतिमा-प्रतीके इत्यादी अनेक गोष्टींमधून होते.

या प्रारंभीच्या कवितेतील विशिष्ट स्वरूपाचा अनुभव आणि तो आविष्कृत करणाऱ्या वेगवेगळ्या प्रतिमा, वेगवेगळी प्रतीके पाहिली की प्रज्ञा यांचा हा पहिला संग्रह आहे, ही गोष्ट अधिक ठाशीवपणे स्पष्ट होते. आधी म्हटले त्याप्रमाणे या संग्रहात प्रेमानुभव, या अनुभवातील दु:ख, वेदना अशा भावनांना येथे अधिक महत्त्व आहे. याप्रमाणेच रोमँटिक अनुभवातील उत्कटता, तीव्रता या कवितेत वेगवेगळ्या

प्रकारे आविष्कृत होताना दिसते. या रोमँटिसिझमच्या खुणा शब्दकळेतून जशा व्यक्त होतात, तशा त्या अन्य भाषिक विशेषांमधूनही व्यक्त होतात. क्वचित काही वेळा या कवितांमधील विशिष्ट जाणिवांना पूरक असा मराठीत आलेला हायकूसारखा मूलत: सौंदर्यलक्ष्यी प्रकारही निवडला जातो. अर्थात, या टप्प्यावर दिसलेला हा प्रकार नंतर कधीही दिसत नाही. प्रज्ञा यांची एकूण काव्यप्रकृती पाहता, ते स्वाभाविकच म्हणावे लागेल.

प्रज्ञा यांच्या प्रारंभीच्या कवितेतील दु:खाचा, उद्ध्वस्ततेचा अनुभवही रोमँटिक स्वरूपाचा कसा आहे, तेही वेगवेगळ्या प्रकारे स्पष्ट होते. क्वचित काही वेळा हा अनुभव रोमँटिक भावविवशतेकडेही (मेलोड्रामाकडेही) झुकताना दिसतो. उदाहरणार्थ, ‘आर्त हाका’, ‘आठवणींचा उत्सव’, ‘अनावर वादळ’, ‘घनघोर वादळ’, ‘विद्ध हरिणी’, ‘जखमी पाखरू’ अशा कल्पना, प्रतिमा पाहाव्यात. या प्रकारच्या कल्पना किंवा प्रतिमा नंतर मात्र या कवितेत कोठेही दिसत नाहीत.

या प्रारंभीच्या कवितेत रोमँटिक आत्ममग्नतेच्या आणखी काही खुणाही स्पष्ट दिसतात. उदाहरणार्थ, ‘पाऊस’सारखी कविता पाहावी. (२००४ : ५४). येथे व्याकुळ, अनावर, आर्त अशा भावना, जाणिवा आविष्कृत केल्या जातात. पावसावर लागोपाठ लिहिलेल्या कवितादेखील या आर्ततेची साक्ष देणार्या आहेत. या प्रारंभीच्या कवितेत स्वाभाविकपणेच विशेषणे, क्रियाविशेषणे, विशिष्ट प्रकारचे सामासिक शब्द आणि प्रतिमा यांचा वापर अधिक होतो. उदाहरणार्थ, ‘स्पर्शलिपी’, ‘आतल्या आत गुदमरणारे कल्लोळ’, ‘रक्तात थिजलेला वणवा’, ‘घनव्याकुळ डोळे’, ‘रक्तवर्णी फुले’, ‘अनाहत नाद’, ‘अंधाराचे क्रूर विभ्रम’, ‘दु:खाचं गोंदण’, ‘निष्पर्ण कोलाहल’ इत्यादी शब्दप्रयोग आणि त्यांद्वारे सूचित होणाऱ्या कल्पना पाहिल्या की त्यांमधील प्रतीत होणारा रोमँटिक भागही स्पष्ट होतो. तो काही वेळा व्याज स्वरूपाचाही असतो.

प्रज्ञा यांच्या या प्रारंभीच्या कवितेतील वर सांगितलेले अनेक शब्द प्रतिकूल भाव व्यक्त करणारे, ओसाडी दाखवणारे

आहेत. या प्रकारचे आणखीही काही शब्द, प्रतिमा पाहाव्यात : उदाहरणार्थ, 'पडझड', 'शिशर', 'आर्त हाका', 'अबोल आठवणींचा उत्सव', 'आकांताची दारं', 'दु:खाची झालर', 'प्रेतवत थंड बधिर संवेदना', 'कर्कश हॉर्न्स', 'निबिड अरण्य', 'श्वासांचं अखेरचं घुसमटणं', 'मूक आक्रोश', 'व्याकुळ आक्रंदन', 'आर्त कहाण्या', 'घनव्याकुळ डोळे', 'एकाकीपणाच्या कोसळणाऱ्या धबधब्यात' इत्यादी. परंतु हे लक्षात घ्यावयास हवे की आधी सांगितल्याप्रमाणे यांमधील बहुतांश शब्द रोमँटिक वळणाची आर्तता दाखवणारे आहेत.

प्रज्ञा यांच्या प्रारंभीच्या कवितेत रोमँटिक दु:खानुभवातील वेगवेगळ्या छटा व्यक्त होताना दिसतात. वेदनेच्या, दु:खाच्या अनुभवाला पूरक ठरणारी एक गोष्ट म्हणजे काळोखाची, अंधाराची, रात्रीची प्रतिमा होय. ही वास्तववादीही असू शकते. परंतु प्रज्ञा यांच्या प्रारंभीच्या कवितेत अनेकदा येणार्या या प्रकारच्या प्रतिमा वा प्रतीके मात्र प्राय: रोमँटिक वळणाच्या दिसतात. वास्तवातील दाहकता, भीषणता यांचा आविष्कार करावयाचा नसल्यामुळे स्वाभाविकच ही प्रतिमा-प्रतीके प्राय: सौम्य स्वरूपाचीच वाटतात. (२००४ : २१,२२,२५,२६,४५).

प्रज्ञा यांना काही वेळा विरोधात्मक अवस्थांचे आकर्षण असलेले दिसते. उदाहरणार्थ, 'महानगर' या कवितेत महानगरातील गजबज, गडबड, गोंधळ, कोलाहल, त्यातील ध्वनी, दर्प आदी गोष्टींचे वास्तव म्हणता येईल असे चित्रण केले जाते. या अनेकविध संवेदनांचा कोवळ्या जगण्याच्या पार्श्वभूमीवर शोध घेण्याचा प्रयत्न केला जातो. कवयित्री म्हणते, मला जपायचीच / त्याच्या तान्हुल्या डोळ्यांतली / जगण्याची कोवळी धून ... तो उघडच विरोधात्म स्वरूपाचा आहे. (२००४ : २९). त्यामुळे महानगरातील जगण्याचे चित्रण प्रत्ययकारी होते.

प्रज्ञा यांच्या या प्रारंभीच्या कवितेत प्रेमानुभवातील त्याच्या-तिच्या संबंधांमधील साफल्याचा अनुभवही क्वचित काही वेळा पाहावयास मिळतो. काही अपवादात्मक कवितांमध्ये तो रोमँटिक परंतु उत्कट स्वरूपात दिसतो. उदाहरणार्थ, 'अंतर्यामी

गाज तुझी / माझ्या देहात वाजली' (२००४ : ४२). परंतु या कवितेत एकूणच दु:खानुभव आणि त्याचे वेगवेगळे आविष्कार प्रभावी आहेत. हा अनुभव मोठ्या प्रमाणात निराशेचा, आणि म्हणूनच काळ्या रंगातील आहे. प्रज्ञा यांची एकूण कविता पाहता ते स्वाभाविक म्हणावे लागेल.

प्रज्ञा यांच्या या टप्प्यावरील अखेरीस आलेल्या कविता अधिकाधिक सूक्ष्म आणि उत्कट अनुभवांच्या आविष्करणाची साक्ष देताना दिसतात. या संग्रहात ठळकपणे दिसणारी एकाकीपणाची जाणीव वेगवेगळ्या प्रतिमाप्रतीकांतूनही आविष्कृत होऊ पाहते. या कवितेतील 'मी'ला असा अनुभव येतो की, अंधारही आता / एक अपरिहार्य रंग / साऱ्या जगण्याला व्यापणारा. या टप्प्यावर ही एकाकीपणाची जाणीव रोमँटिक वळणाची परंतु उत्कटतीव्र स्वरूपाची आहे. उदाहरणार्थ, 'एकाकीपणाच्या कोसळणाऱ्या धबधब्यात'. (२००४ : ६३).

प्रज्ञा यांच्या कवितेतील एकाकीपणाची, परकेपणाची जाणीव त्यांच्या पहिल्या संग्रहानंतरच्या काही कवितांमध्येही आहे. परंतु ती नंतर अधिकाधिक वास्तवाशी संबंधित होऊन येताना दिसते. त्यातील रोमँटिक छटा पुढील टप्प्यावर जवळपास दिसत नाही. असे म्हणता येईल की ती जाणीव अधिक प्रखर होताना दिसते. प्रज्ञा यांच्या प्रारंभीच्या कवितेतील रोमँटिक सूर त्यांच्या नंतरच्या कवितांमध्ये जवळपास दिसत नाही. तेथील सूर वास्तवाभिमुख होताना दिसतो. त्यामुळेच तो अधिकाधिक धारदार होतो. ही वास्तववादी जाणीव नंतरच्या कवितांमध्ये वेगवेगळ्या प्रकारे प्रभावी होताना दिसते.

प्रज्ञा यांनी या प्रारंभीrच्या कवितेत काही व्यक्तिचित्रेही रेखाटली आहेत. उदाहरणार्थ, 'अमिना' ही कविता पाहावी. ती तिच्यातील जिवंततेमुळे अधिक प्रभावी झाली आहे. कवयित्री तिला उद्देशून औपरोधिकपणे म्हणते, तशी तू मुक्तच आहेस अमिना / एक जाळीदार झरोका / बांधलाय ना तुझ्या डोळ्यावर (२००४ : ६१). मुस्लीम समाजातील शोषितेविषयीची समानुभूती कवयित्री कशा प्रकारे आविष्कृत करते, हे येथे स्पष्ट होते. या कवयित्रीच्या जाणिवा अधिकाधिक

व्यापक, विस्तृत कशा होत आहेत, याचा प्रत्ययही येतो. हे चित्रण मोठ्या प्रमाणात वास्तवाचा आविष्कार या स्वरूपाचे आहे.

प्रज्ञा यांच्या प्रारंभापासूनच्या कवितेचे एक वैशिष्ट्य म्हणजे येथे त्यांनी वेगवेगळ्या प्रकारांतील कविता हाताळल्या आहेत. त्यात काही उद्देशिका किंवा उद्देशिकावजा कविताही आहेत. उदाहरणार्थ, 'रूपकुंवर', 'शंबूका', 'सिद्धार्थास' अशा काही कविता पाहता येतील. या सर्व कवितांचा एकूण आशय आणि रूप लक्षात घेतले तर त्यांना उद्देशिकाच म्हणावे लागेल. या सर्व उद्देशिकांमधून वेगवेगळ्या प्रकारे प्रायः स्त्रीच्या दु:खाचा आविष्कार केला जाताना दिसतो. उदाहरणार्थ, सिद्धार्थाला उद्देशून असणाऱ्या कवितेत कवयित्री त्याला उद्देशून म्हणते,

तुला दिसली का
सिद्धार्था
यशोधरेच्या लख्ख डोळ्यांतून
निथळणारी अपार तृष्णा! (२००४ : ५९).

या कवितेप्रमाणेच 'अंत:स्थ' या संग्रहातच पुढील नव्या दिशांचीही जाणीव काही कवितांमधून होऊ लागते. उदाहरणार्थ, संग्रहाच्या शीर्षकाची कविता पाहावी. आपल्यातीलच अनेक रूपे मांडू पाहणारी ही कविता आहे. आपल्यातच किती अंत:स्थ कप्पे / वावरत असतात / एकमेकांना अनोळखी असल्यागत यासारख्या अनुभवाच्या कमीअधिक वास्तव रूपाचा, त्याच्या सूक्ष्मतेचा आणि प्रगल्भतेचा प्रत्यय देणारी ही कविता आहे. अर्थात, प्रारंभीच्या टप्प्यावरील कवितेत अशा रचना या अपवादात्मकच आहेत. (२००४ : ४४)

प्रारंभीच्या काळापासून प्रज्ञा वेगवेगळ्या प्रकारच्या कविता कशा हाताळत होत्या ते पहिल्या संग्रहापासूनच स्पष्ट होते. 'सलाम बॉम्बे' ही कविता म्हणजे उद्देशिका किंवा व्यक्तिचित्र नव्हे. हा मीरा नायर यांच्या त्याच शीर्षकाच्या वास्तववादी चित्रपटाला दिलेला तो प्रतिसाद आहे. जगण्यातील कारुण्य कोणत्याही प्रकारे न सजवता, रोखठोकपणे मांडणारा हा चित्रपट कवयित्रीच्या संवेदनशीलतेला भावतो आणि म्हणूनच

ती त्याला काव्यात्म प्रतिक्रिया देते. रोमँटिसिझम आणि वास्तववाद हा प्रज्ञा यांच्या संवेदनशीलतेमध्ये प्रारंभापासून प्रत्ययाला येतो. या कवितेत मोठ्या प्रमाणात वास्तववववाद प्रभावी आहे. (२००४ : २७). प्रज्ञा यांच्या कवितेत वेगवेगळ्या प्रकारची कविता प्रारंभापासूनच कशी आहे, हे येथे स्पष्ट व्हावे.

पहिल्या संग्रहातील कविता प्रामुख्याने स्त्रीच्या संवेदना-वेदनांवर केंद्रित झालेल्या असल्या तरी त्या मर्यादा काही वेळा ओलांडल्याही जातात. अनेक कवितांमधून दलित संवेदनशीलता सूचकपणे आणि धारदारपणे आविष्कृत होते. बंडाची, प्रतिकाराची जाणीवही येथे अप्रत्यक्षपणे व्यक्त होताना दिसते. उदाहरणार्थ, 'नवा कोरा अस्खलित जन्म' या कवितेतील भूतकाळाच्या जाणिवा पाहाव्यात. ती म्हणते

मेंदूतल्या शुभ्र वळ्यांना झुगारणाऱ्या
गुलाम शरीराला हवाय
नवा कोरा अस्स्खलित जन्म

ही भावना पाहा. (२००२ : १). 'दिंडी' या कवितेत ही विद्रोहाची जाणीव प्रखर आहे. येथे ही विद्रोहाची जाणीव परमेश्वरी सत्ता, नियती या कल्पनांना झुगारून जाऊ पाहते. (२००२ : २१). या कवितेत विद्रोहाच्या जाणिवेमुळे मुक्तीची, स्वातंत्र्याची गाणी गायिली जातात. (२००२ : २०).

याप्रमाणेच इतरही काही कवितांमध्ये वेगवेगळ्या प्रकारे उद्देशिकेचा रूपबंध येताना दिसतो. उदाहरणार्थ, 'डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर' या शीर्षकाची एक उद्देशिकेच्या स्वरूपाची कविता येथे आहे. (२००२ : ४७). क्वचित येथे दलितांच्या जीवनातील अंतर्विरोधही प्रकट केले जाताना दिसतात. उदाहरणार्थ, 'प्रतिक्रांती' या कवितेतील कर्नल म्हटला जाणारा नेता पाहावा. जहाल दलित नेतृत्व कसकसे बदलत जाते, मवाळ होते, याचा प्रत्यय देऊ पाहणारी ही कविता आहे. परंतु यातील विरोध हा मोठ्या प्रमाणात उघड, म्हणून सूक्ष्मतेपासून दूर जाणारा आहे. (२००४ : ३४-३५). अर्थात, प्रारंभीच्या टप्प्यावर अशा असमान कविता

असणे स्वाभाविक आहे.

: ३ :

'उत्कट जीवघेण्या धगीवर' या दुसऱ्या संग्रहात कवयित्रीला आपली स्वत:ची अशी भाषा गवसू लागली आहे. आपल्या अनुभवांचा अर्थही सापडू लागला आहे. या कवितेतही रोमँटिसिझमचा प्रभाव कमीअधिक प्रमाणात आहे. परंतु तो कोणत्याही प्रकारे कृतक, व्याज जाणिवांचा आविष्कार करणारा नाही. याउलट तो सामान्यत: उत्कट, तीव्र आणि अस्सल अनुभवांचा आविष्कार करणारा आहे. पहिल्या संग्रहात दलित जाणिवांचा आविष्कार हा विरळच आहे. या दुसऱ्या संग्रहात मात्र दलित जाणिवांचा आविष्कार प्रारंभापासूनच काही प्रमाणात दिसून येतो. कवयित्रीला या मातीतला 'अख्खा लसलसता भूतकाळ' जाणवतो. म्हणूनच या रुळलेल्या जगण्याला नकार देऊन तिला 'नवा कोरा अस्खलित जन्म' हवा आहे. (२००२ : १).

कवयित्रीच्या लक्षात येते की कविता हा जगण्याला पर्याय होऊ शकत नसला तरीही ती पुन्हा पुन्हा अपरिहार्यपणे कवितेकडेच वळते. याचे कारण तिला जाणवते की कविता ही तिच्या रक्तातच ठाण मांडून बसलेली आहे. येथे कवयित्री आणि कविता यांच्या अतूट नात्याचा प्रत्यय येतो. तिला टाळणे, दूर लोटणे शक्य नसते. कवयित्रीच्या भावना, संवेदना, तृष्णा, प्रज्ञा, करुणा अशा वेगवेगळ्या रूपांमध्ये ती अटळपणे असते. (२००२ : २-४). तिचे कवितेशी असलेले घट्ट नाते येथे स्पष्ट होते. अर्थात, कविता रक्तात ठाण मांडून असते, यासारख्या कल्पनेमधून प्रारंभीच्या संग्रहातील रोमँटिसिझमचे अंश येथेही थोडेफार आहेत, याचा प्रत्यय येतो.

या संग्रहात कवयित्री वेगवेगळ्या प्रकारे कवितेचे स्त्रीपणाशी नाते कसे जोडते याचा प्रत्यय आणखी काही ओळींमधून स्पष्टपणे येतो. किंबहुना कविता हीच 'संपूर्ण स्त्री' आहे, अशीच तिची धारणा आहे. स्त्रीच्या अनेकविध वेदनांचा येथे अखंड शोध घेतला जातो.(२००२ : ५). स्त्रीचे जगणे

आणि कविता यांमधील भावोत्कटता येथे अधोरेखित केली जाते. किंबहुना या संग्रहातील काही कवितांचे वैशिष्ट्य हे की येथे कविता आणि स्त्री यांमध्ये नाते जोडण्याचा प्रयत्न केला जातो.

'उत्कट जीवघेण्या धगीवर' या संग्रहातील त्याच शीर्षकाची कविता आणि आणखी काही रचना मूलतः कवितेशीच संबंधित आहेत. अनेकदा बाईपणा आणि कविता एकाच पातळीवर असतात. कवितेला उद्देशून कवयित्री म्हणते,

कधीपासून तू आहेस
माझ्या
भावना संवेदना तृष्णेच्या
टोकदार बिंदूवर
प्रज्ञा करुणेच्या
अपरंपार गाभ्यावर
बाई असण्याच्या
उत्कट जीवघेण्या धगीवर (२००२ : ४).

बाईपणाबरोबरीनेच कवितेचे अस्तित्वही तिला वेगवेगळ्या प्रकारे कसे वेढून आहे, याचा प्रत्यय येथे येतो.

प्रज्ञा यांच्या दृष्टीने बाईपणा आणि कविता या दोन्ही गोष्टी एकमेकींशी संबंधित आहेत, दोन्हींमध्ये अतूट नाते आहे. व्यापक अर्थाने कवयित्रीच्या अस्तित्वाशी संबंधित तृष्णा, भोग, तुटणं, यातना, व्याकुळता इत्यादी सगळ्याच मूलगामी गोष्टींशी कविता अपरिहार्यपणे संबंधित आहे. कविता आणि स्त्रीजीवन यांच्यातच ती अटळ संबंध कसा जोडते, याचा प्रत्यय येथे येतो. कविता जगण्याला पर्याय असू शकत नाही, ही जाणीव कवयित्रीला असली तरी तिच्या संदर्भात मात्र कविता जगण्याचा गाभाच होते. 'कविता : नैतिक : संपूर्ण नैतिक' ही कवितेच्या संदर्भात कवयित्रीची भावना आहे. (२००२ : ५). कला, कविता आदी गोष्टी न-नैतिक आहेत, या काही वेळा मांडल्या जाणाऱ्या स्वायत्ततावादी भूमिकेलाही येथे छेद दिला जातो. तो अर्थपूर्ण आहे.

प्रज्ञा यांच्या कवितेत प्रारंभापासूनच दुःख, वेदना, निराशा, घुसमट आणि या सगळ्यांशी जोडलेला अंधार, काळोख

अशा गोष्टींचे आकर्षण आहे. या संग्रहामध्ये वेगवेगळ्या प्रतिमाप्रतीकांमधून कवयित्रीची घुसमट प्रत्ययाला येते. ही निराशा एका संवेदनशील व्यक्तीची आहे. दु:खाची, अंधाराची जाणीव वेगवेगळ्या शब्दप्रतिमांमधून, प्रतीकांमधून व्यक्त केली जाते. उदाहरणार्थ, दु:खाच्या अनुभवाशी संबंधित काही प्रतिमा-प्रतीके पाहा : 'कातळकाळा काळोख निराकार', 'दु:खाचा काळा घोडा', 'काळोखाचा प्रच्छन्न पूर्णविराम', 'तृष्णेची कबर', 'हे कोण / दुखवून जातं टोकदार दु:खानं', 'गडद अंधाराचा ढोल', 'दुखऱ्या हाकांच्या धडका', 'यातनांचं घनदाट वारुळ', 'अर्ध्या-अधुऱ्या आयुष्याची ओसाडी', 'अपार उत्कट काजळकडा' इत्यादी प्रतिमा पाहा. याप्रमाणेच पुढील काही ओळी पाहा : आता उरे फक्त । आकांत अपार / दु:खाचेच सल । काळजाशी ।। (२००२ : ८, १०, ११, १२, १३, १५, १७, १८, २०).

'उत्कट जीवघेण्या धगीवर' या संग्रहातील काळोखाशी निगडित प्रतिमाप्रतीकांमुळे ताण सैलावणारे अनुभव, भावना येथे जवळपास दिसत नाहीत. या कवितेला काळोखाची, दु:खाची जाणीव प्रारंभापासून कशी घेरून आहे, याचा वेगवेगळ्या प्रतिमाप्रतीकांतून प्रत्यय येतो. या संग्रहात हे प्रमाण लक्षणीय आहे. येथे प्राय: जीवनाचे गडद रंगात रंगवलेले चित्र पाहावयास मिळते. फिकट रंगात रंगवलेले अनुभव येथे दिसत नाहीत. ही कविता प्रारंभापासूनच गडद रंगात कशी रंगवलेली आहे, याचा प्रत्यय येतो.

प्रज्ञा यांच्या या संग्रहातील कवितांमध्ये काळोखाबरोबरीनेच त्याच्याशी संलग्न असलेल्या दु:खाचे आकर्षण आहे. त्यामुळेच विशिष्ट प्रकारच्या मिथकांचे आकर्षण कवयित्रीला वाटते. त्यांना असलेले कुंतीचे आकर्षण हा दु:खाच्या आकर्षणाचाच भाग म्हणता येईल. मर्ढेकरांप्रमाणेच कवयित्री म्हणते की, 'राहू दे अशीच / ही नित्यनूतन दु:खाची व्याकुळता'. काही वेळा कवयित्री पारंपरिक भारतीय मिथकांचा आधार सहजपणे घेते. याचे कारण हे मिथक तिच्या अनुभवाशी संवादी, म्हणून अर्थपूर्ण आहे. उदाहरणार्थ, 'कुंतीच्या अंशाने' या कवितेत तो निमित्तच असतो. ती

आपल्यात ‘धगधगत्या लालसर सूर्याचा गोळा’ कवटाळून असते. एरवी अशी मिथके ती टाळू पाहते. आपल्या अर्थपूर्ण अनुभवांसाठी ती क्वचित पाश्चात्त्य सांस्कृतिक मिथकांचाही वापर करते. (२००२ : ३०, ३१, ४८).

तृष्णा आणि दु:ख या गोष्टी बरोबरीनेच असल्याचीही जाणीव कवयित्रीला अनेकदा होते. तीच दु:खाचे कारण आहे. म्हणूनच ती म्हणते,

ही युगायुगीची बाधा
बाधते अवघ्या असण्याला
व्यापून राहते जगण्याला
आणि महानिर्वाणानंतरही मरत नाही
माझ्यातली अनादी तृष्णा.

तिला तिची अटळता अनेक प्रकारे दिसते. तिला दिसते की ‘मेंदूच्या पोकळीत तृष्णेचा क्रूस / शाश्वत घट्ट रोवला जातो.’ किंबहुना कवयित्रीला तृष्णेबरोबरीनेच येणारे दु:ख दिसते. दु:ख हे केवळ आजचे नाही, ते अनादी आहे, ही जाणीवही येथे आहे. ही तृष्णा अनेक प्रकारची आहे. (२००२ : ३१, ३४-३५, ४४, ४५). थोडक्यात, काळोख, दु:ख, तृष्णा या गोष्टी कवयित्रीची इथल्या, पार्थिव जगण्याशी नाळ जोडणाऱ्या आहेत. बौद्ध तत्त्वज्ञानाशी कवयित्री कसा संबंध जोडते, तेही येथे स्पष्ट होते. क्रूसाच्या कल्पनेतून वेदना, दु:ख यांचेही सूचन होते. दु:खाची ही सर्वव्यापी जाणीव येथे आहे.

प्रज्ञा यांच्या या टप्प्यावरील कवितेत स्त्रीचे दु:ख हे केंद्रस्थानी येते. ते दु:ख वेगवेगळ्या प्रकारचे आहे. कवयित्रीला स्त्रीचे स्थान केवळ जनानखान्यात ठेवणारी संस्कृती दिसते. तिची व्यथा तिने वेगवेगळ्या शब्दांत आविष्कृत केली आहे. ‘चटक्यांचा, वणव्याचा प्रदीर्घ इतिहास’ घेऊन जगणारी स्त्री कवयित्रीला दिसते. येथे परकेपणाची जाणीव प्रकर्षाने होते. ती म्हणते, संस्कृतीच्या कुठल्याच पानावर / सापडत नाही मला / माझा चेहरा. कोणत्याही ठरीव, साचेबंद स्वरूपाच्या प्रतिक्रिया येथे नाकारल्या जातात. (२००२ : ४६-४७). ‘अनवट’ या कवितेत बाईच्या

वेगळ्या स्वरूपाच्या दु:खाचा वेध घेण्याचा प्रयत्न पाहावयास मिळतो. (२००२ : ४८, ४९). ‘बाई’ या कवितेत स्त्रीच्या वाट्याला शतकानुशतके येणाऱ्या दु:खाचा वेध घेण्याचा प्रयत्न दिसतो. (२००२ : ५०). बाईपणाशी संबंधित अनेकविध दु:खांचा आविष्कार येथे होताना दिसतो. या कवितेत परंपरा, इतिहास यांनी दिलेल्या स्त्रीच्या पत्नी, आई यासंबंधीच्या पारंपरिक साचेबंद प्रतिमा नाकारल्या जातात.

या कवितेत क्वचितच काही वेळा प्रेमानुभव आणि त्यातील उत्कट तीव्रता दिसते. याप्रमाणेच येथे काही वेळा आशावादी सूरही असतो. त्याच्या तिच्या प्रेमाच्या एकरूपतेच्या कल्पनाही क्वचित पाहावयास मिळतात. ती त्याला म्हणते, ‘तू आहेस माझं समग्र.’ केव्हातरी तिला उमेद वाटते की, ‘पुन्हा रक्ताला / पालवी फुटेल...’. ‘पुरुष जुनाच’ या कवितेतील,

कुरवाळून भोगणारा
पुरुष जुनाच
निमित्तमात्र राहिला नव्हता
अख्ख्या जगण्याच्या तळाशी
गच्च रुतून बसला होता

परंतु सामान्यत: या कवितेतील त्याच्या-तिच्या संबंधांमध्ये दु:खच आहे. त्यामुळे ती म्हणते,

दिवस येतात...जातात
रात्र चढते...उतरते
आपण कधीच न म्हटलेले गाणे
हळूहळू क्षीण होत जाते.

‘न म्हटलेले गाणे’ क्षीण होण्याचा अनुभव येथे प्रभावी आहे. (२००२ : २५, २७, ३२, ३३).

या कवितेत त्याच्यातिच्या संबंधातील साफल्याचा अनुभव क्वचितच पाहावयास मिळतो.(२००२ : ३६). याउलट या कवितेत संबंधांमधला ताण जाणवत राहतो. ती नात्याचा होणारा मृत्यू स्वीकारते. (२००२ : ४०). येथे प्रामुख्याने संवाद नसण्याचा अनुभव प्रभावी आहे. ती म्हणते, ‘एका अभेद्य भिंतीवर आदळते / हाकेमधली अवघी आर्तता’, अपार कल्लोळाची / अपार लोळाची / अभेद्य भिंत का

होते? त्याच्या तिच्या संबंधातील त्याचे 'संदर्भ नि:संदर्भ' होण्याची ती वाट पाहते. (२००२ : ४२, ४३). सारांश, या कवितेत त्याच्या-तिच्या संबंधांमधील दुरावा अनेक कवितांमधून वेगवेगळ्या प्रकारे आविष्कृत होतो.

या प्रारंभीच्या कवितेत स्वत:च्या दु:खापासून सुरू होणारा प्रवास स्त्रीच्या दु:खाच्या सीमेपर्यंत जाताना दिसतो. स्त्रीच्या आभासी आयुष्याच्या ठसठसत्या वेदनांचा प्रत्ययकारी आविष्कार या कवितेत दिसून येतो. तिला प्रत्यय येतो की आपली असंख्य प्रश्नचिन्हे मरून पडलेली आहेत. (२००२ : ५१). एक गोष्ट सांगावयास हवी की या संग्रहातदेखील स्त्रीविषयक आणि स्त्रीवादी जाणिवांच्या तुलनेने दलित जाणिवांचा आविष्कार करणाऱ्या कविता कमी आहेत. त्या प्रारंभापासूनच उत्तरोत्तर कमी होत गेल्या आहेत. येथे भर आहे तो स्त्रीच्या दु:खावर. हे दु:खही मुख्यत्वे व्यक्तीच्या पातळीवरील आहे.

प्रज्ञा यांच्या कवितेत काही कविता या विशिष्ट व्यक्तींना उद्देशून लिहिलेल्या दिसतात. संजीवनी खोजे या आत्महत्या करणाऱ्या समकालीन कवयित्रीला उद्देशून एक कविता आहे. याप्रमाणेच काही निकटच्या व्यक्तींना उद्देशून लिहिलेल्या कविता आहेत. उदाहरणार्थ, 'हिरा दया पवार' ही आईला उद्देशून आणि त्याप्रमाणेच आजीला उद्देशून लिहिलेली 'आज्जीच्या मांडवासाठी' ही एक सर्वांत अधिक उत्कट-प्रभावी अशी व्यक्तिचित्रणपर कविता आहे. या कविताही वास्तवातील व्यक्तींना उद्देशून लिहिल्या गेल्या आहेत. याप्रमाणेच 'विठाबाई भाऊ मांग नारायणगावकर' ही कवितादेखील विशिष्ट वास्तव व्यक्तीला उद्देशून आहे. या कवितेमध्ये काही वेळा दलित जाणिवांचाही आविष्कार होतो. परंतु तिच्यात मूलत: स्त्रीपण, त्यामधील दु:ख महत्त्वाचे आहे. किंबहुना ते अधिक प्रभावी आहे. (२००२ : ८५-८८). याप्रमाणेच 'तू माझा बाप आहेस' ही वडिलांवर लिहिलेली कविताही पाहावी. तीही उद्देशिकेच्या वळणाची कविता आहे. तिच्यातही दलित संवेदनशीलतेचा आविष्कार झाला आहे. (२००२ : ८१-८२). प्रस्तुत संग्रहातील ही पुरुषावरील

एकमेव कविता म्हणता येईल.

: ४ :

प्रज्ञा पवार यांच्या तिसऱ्या संग्रहाचे नाव 'मी भिडवू पाहतेय समग्राशी डोळा' असे आहे. (२००७). या संग्रहातील कवितेत मूलतः स्त्रीच्या व्यक्तिनिष्ठ अनुभवांमधून, दु:खांमधून बाहेर पडण्याचा प्रयत्न आहे. एका अर्थाने येथे तिच्या स्त्री म्हणून समग्र दु:खाला भिडण्याचा प्रयत्न आहे. त्यामुळेच येथे प्राचीन काळापासून आजवरच्या स्त्रीच्या दु:खाचा वेगवेगळ्या प्रकारे वेध घेण्याचा प्रयत्न आहे. मात्र हे सांगावयास हवे की असे साधारणीकरण करताना कवयित्री त्या त्या अनुभवाची विशिष्टता, मूर्तता प्रायः गमावून बसत नाही. त्याप्रमाणेच विशिष्टता आणि साधारणीकरण या दोन्हींचा अवघड मेळ घालण्याचाही प्रयत्न येथे दिसून येतो. प्रस्तुत संग्रहातील कवितेत विविध प्रकारचे अनुभव आविष्कृत केले गेले असल्यामुळे येथे साहजिकच चांगल्यापैकी विविधता आहे.

प्रज्ञा यांच्या प्रस्तुत संग्रहातील काही कवितांमध्ये स्त्रीविषयक अनेकविध कल्पना, समजुती यांच्या वेगवेगळ्या चौकटी येतात. त्यांतील एक अत्यंत महत्त्वाचे उदाहरण घ्यायचे तर भारतीय संस्कृतीने, समाजाने आईपणाचीही एक चौकट निर्माण केली आहे. तिच्यातून स्त्रीला बाहेर काढण्याचा, ती नाकारण्याचा प्रयत्न येथे केला जातो. कवयित्रीला हे दिसतं की आईला 'प्रेमस्वरूप वात्सल्यसिंधू' वगैरे ठरवून एका बंदिस्त चौकटीत बसवले गेले आहे. समाज त्यापलीकडे जाऊन तिची जातिवर्णादी चौकटीतील ब्राह्मण, गावकुसाबाहेरील, मुस्लीम, डोक्यावरून मैला वाहणारी इत्यादी कोणत्यातरी रूपांमधील आईची जिवंत, विशिष्ट, स्वाभाविक प्रतिमा विचारात घेत नाही. म्हणूनच पारंपरिक चौकटी नाकारून वेगवेगळ्या संदर्भांमधील आईचे रूप कसे वेगवेगळे आहे, हे वास्तव कवयित्री या कवितेत आपल्यासमोर ठेवू पाहते. (२००७ : २-३).

या कवितेत स्त्रीबाबत कसल्याही चौकटी मान्य

नसल्यामुळेच तिचे कोणत्याही प्रकारचे एकसत्त्वीकरण किंवा तिचे साधारणीकृत स्वरूप नाकारले जाते. स्त्री वेगवेगळ्या रूपांमध्ये असते. एकूणच स्त्रीविषयीच्या, बाईविषयीच्या वेगवेगळ्या आणि अनेक पारंपरिक कल्पनांना नकार देण्याचा कवयित्री प्रयत्न करते. 'मोनालिसा' या कवितेत बाई म्हणजे भ्रम, माया, उदात्त छाया इत्यादी कल्पना केल्या जातात. बाईपणाच्या अशा कोणत्याही कल्पनांमध्ये लिओनार्दोच्या विख्यात चित्रामधील मोनालिसाचे स्मित बसत नाही. कवयित्रीच्या मते या चित्राप्रमाणेच बाईविषयीच्या अनेक साच्यांना, कल्पनांना चुकवूनच खरीखुरी बाई अस्तित्वात येते. (२००७ : ७).

प्रज्ञा यांच्या कवितेत बाईपणाच्या वेगवेगळ्या रूढ, पारंपरिक कल्पनांना, समजुतींना, विचारांना नकार दिला जातो. या कवितेत समाजातील एका विशिष्ट क्षेत्रातील, विशिष्ट वर्गातील स्त्रियाच पाहावयास मिळतात असे नाही. येथे वेगवेगळ्या क्षेत्रांतील, वेगवेगळ्या प्रकारच्या स्त्रिया पाहावयास मिळतात. 'वेश्या' या कवितेत वेश्येच्या जीवनाचा, त्यांतील एका अंगाचा वेध घेण्याचा प्रयत्न आहे. (२००७ : ४). 'कसला मोर्चा आहे हा?' या कवितेत प्रचलित समाज स्त्रीजीवनाविषयी वेगवेगळ्या प्रकारच्या प्रतिमा, फँटसीसदृश चित्रे निर्माण करतो. कवयित्री त्या स्त्रियांविषयी म्हणते 'उपसून काढलंय त्यांनी स्वत:लाच / फँटसीजच्या दलदलीतून'. त्यांमधून बाहेर पडण्याचा प्रयत्न तीही करते. (२००७ : ५).

प्रज्ञा यांनी बाईपणाच्या वेगवेळ्या रूपांचा, भानांचाही शोध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. सावित्रीबाई फुले हे त्यांच्या दृष्टीने आधुनिक स्त्रियांच्या प्रतिकाराचे एक मूर्त रूप आहे. त्यांना उद्देशून ती म्हणते,

तू फोडून टाकलास एकदाचा
तो सनातन मायावी आरसा
किंचाळत बाहेर आल्या
पटापटा कितीतरी बाया.

वेगवेगळ्या प्रकारच्या बंधनांतून मुक्त होऊ पाहणाऱ्या

स्त्रीची एक कथा कवयित्री निर्माण करते. (२००७ : १५). ‘परतावं लागतं स्वत:त’ या कवितेत परात्मतेची हवा ओलांडून बाईपणाच्या वेगळ्या भानाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न आहे. (२००७ : ५).

प्रज्ञा यांच्या कवितेतील स्त्रीला पर्यायी इतिहास निर्माण करताना नवे शब्द, नवी भाषा, नवी प्रतीकं घडवायची होती. एक नवा प्रकल्प रचावयाचा होता. त्यासाठी ती,

जिवाच्या आकांताने शोधत राहते
तरण्याताठ्या साक्षात्कारात,
ग्लोबल तिठ्यावर.

परंतु या प्रयत्नांमधून तिला काही सापडत नाही. तिच्या लक्षात येते की,

पण तिच्यासोबत होता
तद्दन जुनाच पुरुष
नवा इतिहास घडवायाला.

तिला या जुन्या पुरुषाला कोणताही पर्याय सापडत नाही. या कवितेत पुरुषी सत्तेने निर्माण केलेले शब्दांचे पारंपरिक अर्थ, त्या शब्दांमधून सूचित केली जाणारी मूल्यव्यवस्था, स्त्रीचे दुय्यमपण कवयित्री नाकारू पाहते. हे नेणिवेत घट्ट रुतून बसलेले शब्द येथे विरचित केले जातात, उलटेसुलटे केले जातात. या नव्या स्त्रीला नवे पर्याय उपलब्ध करून देण्याचा, शोधण्याचा कवयित्री प्रयत्न करते. (२००७ : ८-९). एक प्रकारचे हताशपण येथे आहे.

प्रज्ञा यांची कविता स्त्रीच्या जगण्याचा अर्थ शोधणारी, अर्थ लावणारी आहे. वरील विरचनेचाच एक भाग म्हणून ‘मी भिडवू पाहतेय समग्राशी डोळा’ या संग्रहापासून एक ठळक प्रवृत्ती या कवितेत दिसून येते. ती म्हणजे इतिहासाचे, मिथकांचे पुनर्वाचन करण्याची होय. स्त्रीच्या निखळ जगण्याचा शोध घेताना इतिहासातील अनेक पारंपरिक कथनांचा आधार कवयित्री आपल्या अनुभवांच्या आविष्कारासाठी घेते. उदाहरणार्थ, ‘कवयित्रीला मोह होतो / यशोधरेचा’, तिचा पारंपरिक, दैहिक, दार्शनिक काळोख मोजण्याचा होय. (२००७ : ११, १२). या कवितेत आधी म्हटल्याप्रमाणे

स्त्रीचे कोणत्याही प्रकारचे एकसत्त्वीकरण इत्यादी नाकारले गेले आहे. ही स्त्री स्थलकालाच्या विशिष्ट संदर्भांमधील आहे. त्यामुळेच ती अस्सल आहे.

प्रज्ञा यांच्या कवितेला व्यक्ती आणि समाज, नातेसंबंध यांविषयीचे कोणतेही साचे, कोणतीही झापडे नको आहेत. ते नाकारण्याच्या प्रवृत्तीतूनच अपरिहार्यपणे परंपरेचे पुनर्वाचन केले जाते. यासाठी ती कोणकोणती कथने आधाराला घेते, ती निर्माण करते ते पाहावयास हवे. या पुनर्वाचनातून पुरुषी, हिंदू परंपरेतील अनेक अंतर्विरोध, फटी उघड केल्या जातात. आपल्या काळाचेही प्रखर भान या कवितेत आहे. त्यामुळे ती जागतिकीकरणाने निर्माण केलेल्या नव्या चौकटींनाहीr नकार देते. कवयित्री धर्म, जात अशा कल्पना नाकारू पाहते. ‘लख्ख आख्यायिका’ या कवितेत ती म्हणते,

कुठल्याही लेन्समधून पाहिलं
तरी
धर्म नावाचं शून्य
दिसतं
प्रचंड मोठं
विक्राळ
कळपानं जगवणारं, कळपानं मारणारं.

या ओळींमधील भाष्य कदाचित नको इतके स्पष्ट आहे. (२००७ : ६).

पुढे एका कवितेत ती म्हणते,

मला लिहावीच लागते कविता
यापुढे कधीच लिहावी लागू नये म्हणून
दगड होण्याची जोखीम पत्करून
समकालीन
आणि
सार्वकालीन! (२००७ : ४३)

येथे पुरुष, हिंदू परंपरेतील गोष्टी प्रथम स्थानावर आहेत. आधी म्हटले त्याप्रमाणे या कवितांमधील प्रथमस्थानी असलेल्या गोष्टींच्या पुनर्वाचनातून, त्यांच्या विरचनेतून पुरुषी आणि हिंदू व्यवस्थेतील, परंपरेतील अनेक अंतर्विरोध, फटी

उघड केल्या जातात. कवयित्रीला ‘पौरुषेय अंधारा’तील अंतर्विरोध पाहावयाचा आहे, स्त्रीचा पारंपरिक, दैहिक, दार्शनिक काळोख मोजावयाचा आहे. त्या अंधारातून बाहेर पडणाऱ्या बायका दिसतात.

बाया लिहिताहेत.
रक्ताची झालीये तप्त शाई, काळीभोर
पण कधी लागणारेय आग ...जमिनीवरच्या
हरएक
प्रस्थापित
अंतिम विधानाला?

त्यामुळे साहजिकच अभिजात वगैरे कल्पनांना ती विरोध करते. तिच्या दृष्टीने भुकेचे काव्यशास्त्र महत्त्वाचे आहे. ‘एक संपूर्ण भाकर सुसंगत’ ही कविता या संदर्भात पाहावी. ‘दार उघड बये, दार!’ या कवितेतील अनेक शतके अंधारात असलेल्या बायका एकाएकी ‘पौरुषेय अ-पौरुषेय नसलेल्या’ पहिल्या पावसात संहितेबाहेर येण्याचा प्रयत्न करतात. असे म्हणता येईल की पुरुषी सत्तेबाहेर पडण्याचा हा प्रयत्न आहे. (२००७ : ११, १२, १३).

प्रज्ञा यांची कविता वेगवेगळ्या पारंपरिक आणि साचेबंद चौकटींच्या बाहेर पडू पाहते, ही चांगली, स्वागतार्ह गोष्ट आहे. ती येथे अधिक व्यापक होऊ पाहते आहे, समस्त स्त्रियांबाबत काही बोलू पाहते आहे. परंतु असे करताना त्यांची ही कविता कमीअधिक प्रमाणात बौद्धिक होऊ लागते आहे किंवा काय अशी शंका येते. तिच्यातील वैचारिकता अनुभवात विरघळून जाते, असा प्रत्यय सर्वच वेळी, सर्वच कवितांबाबत येत नाही.

प्रज्ञा यांच्या कवितेत वेगळ्या प्रकारच्या शब्दांप्रमाणेच वेगळ्या प्रकारच्या प्रतिमा घडवण्याचाही प्रयत्न आहे. उदाहरणार्थ, ‘भ्रमानं सतत भरणारं भांडं / पुन्हा पुन्हा रिकामं करते-’ ही एक एक वेगळी कविता आहे. (२००७ : २६). जगण्याचा वेगवेगळ्या प्रकारे अर्थ लावण्याची, तो शोधण्याची धडपड या कवितेत आहे. आपल्या काळाचेही स्वाभाविकपणे प्रखर भान या कवितेत आहे. त्यामुळे ती

जागतिकीकरणाने निर्माण केलेल्या नव्या चौकटींना नकार देते. म्हणजेच स्त्री किंवा पुरुष यासंबंधीच्या साचेबंद कल्पना ती नाकारते.

'जीवघेण्या उत्कट धगीवर' या संग्रहाप्रमाणेच 'मी भिडवू पाहतेय समग्राशी डोळा' या संग्रहात ज्याला पारंपरिक अर्थाने प्रेमकविता म्हणता येतील अशा रचना येथे नाहीत. मात्र त्याच्या तिच्या नात्याचा शोध घेणाऱ्या कविता येथे आहेत. या कविता प्रस्तुत संग्रहाचा एक विशेष म्हणता येईल. हे नाते रूढ, परिचित नाही. त्यामुळेच ते आगळे वेगळे आहे. या प्रकारच्या कवितांना अपारंपरिक प्रेमकविता म्हणता येईल. प्रेमाच्या अद्वैताच्या कल्पनेला शह देत घेतलेला प्रेमानुभव येथे आहे. तिला इतिहास किंवा वर्तमानाचे

कुठलंच पान रंगवायचं नाहीये,
प्रेमाच्या
तद्दन एकछापी
लाल-गुलाबीने!

'जिवलग' या कवितेत त्याच्या-तिच्या संबंधांच्या मर्यादा कवयित्रीला जाणवतात. बाईचे नग्नपण लक्षात घेऊनही तिच्यातील 'कोरी जागा', तिचे निखळ सत्त्व त्याला सापडत नाही. (२००७ : १८, २८, २९)

प्रज्ञा यांच्या कवितेत प्रेमानुभवाची अनेक असांकेतिक रूपे पाहावयास मिळतात. 'इतिहासाच्या गाभ्यात शिरून' या कवितेतही एक वेगळ्या प्रकारचा, असांकेतिक प्रेमानुभव पाहावयास मिळतो. कवितेतील ती म्हणते, 'इतिहासाच्या बाहेर आणलंस मला / इतिहासाच्या गाभ्यात शिरून... '. प्रेमानुभवातील कालात्मकता आणि कालातीतता या दोहोंचा प्रत्यय देणारी यातील कल्पना वेगळी आणि आकर्षक आहे. (२००७ : २०, २१).

प्रज्ञा यांच्या कवितेत उत्कट देहानुभवाचाही आविष्कार होतो. 'देहच आहे' या कवितेत असा आविष्कार करण्याचा प्रयत्न आहे. 'तू असाच अस...साक्षात!' या कवितेतही त्याच्या देहरूपाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न आहे. ती म्हणते,

तू आहेस उग्र रासवट फुलांचा उच्छाद

शेवटची पाकळी गळेपर्यंत
पिसाट अरण्यातला. (२००७ : २४).
तृष्णेचं झाड अस्सं झुलत राहतं
वेल्हाळ
आणि दिसेनासं होतं
असह्य
अतोनात (२००७ : २५).

अनेकदा जिवलगालाही न सापडणाऱ्या कोऱ्या जागा स्त्रीमध्ये असू शकतात. देहानुभवाचा निखळ आविष्कार करण्याचा येथे प्रयत्न आहे. कवयित्री हा अनुभव व्यक्त करताना म्हणते, 'अनावर होतात इंद्रियांच्या हाका / तहानेला लागते तहान'. 'एकमय होतो आपण' या कवितेत एका प्रकारच्या एकरूपतेचे सूचन आहे. (२००७ : २९, ३०, ३२-३३).

प्रज्ञा यांच्या या कवितेत एकमेकांपासून दूर गेलेल्या दोघांचा, त्यांच्या संबंधांचा आविष्कार करणाऱ्याही काही रचना आहेत. उदाहरणार्थ, 'अस्तित्व नि सर्वस्व' ही त्याच्या-तिच्या उफराट्या संबंधांचा आविष्कार करणारी कविता पाहावी. (२००७ : २७). दोघांमधील नातं संपलेलं आहे. कवयित्रीला 'निव्वळ पांढरी फटफटीत चादर आहे / नात्यावर ओढलेली' असा प्रत्यय येताना दिसतो. (२००७ : ४२). तिच्या लक्षात येते की 'माझी सुसंगत प्रतिमा लोभस / त्याच्या पंज्यातून कधीच निसटलेली!' तिला याचीही जाणीव होते की या संबंधांमध्ये विलक्षण गुंतागुंत आहे. प्रेमाचा विराट गुंता / संपवण्यातलं क्रौर्य; / कवयित्री नाकारते (२००७ : १६, १८). थोडक्यात असे म्हणता येईल की वेगळ्या प्रकारची प्रेमकविता येथे पाहावयास मिळते.

कवयित्री प्रज्ञा यांची श्रद्धास्थाने गौतम बुद्ध, महात्मा फुले, डॉ. आंबेडकर प्रभृती आणि त्यांच्याशी संबंधित व्यक्ती असलेल्या दिसतात. त्यामुळे साहजिकच त्यांच्याशी संबंधित कविता येथे आहेत. प्रस्तुत संग्रहातील कवितांमध्ये वेगवेगळ्या महान स्त्रियांना उद्देशून लिहिलेल्याही काही कविता आहेत. उदाहरणार्थ, आधी उल्लेखिलेली 'सावित्रीबाई जोतिराव फुले'

ही कविता. याप्रमाणेच 'रमाबाई भीमराव आंबेडकर' आणि डॉ. आंबेडकरांवर लिहिलेलीही एक कविता आहे. अर्थात, या कविता विशिष्ट व्यक्तींना उद्देशून लिहिलेल्या असल्या तरी त्या केवळ व्यक्तिचित्रणात्मक स्वरूपाच्या किंवा उद्देशिकांच्या स्वरूपाच्या किंवा केवळ गौरवपर कविता नाहीत. या कविता त्या त्या व्यक्तींबद्दलच्या कवयित्रीच्या उत्कट भावनांचा सूचक आविष्कार करणाऱ्या आहेत. 'बापासाठी' या शीर्षकाची एक कविता आहे. (२००७ : ४७, ५२, ५५). मुख्य म्हणजे या सर्व कविता विशिष्ट अनुभवाबरोबरीनेच विशिष्ट विचारांचा आविष्कार करणाऱ्या आहेत.

: ५ :

'आरपार लयीत प्राणांतिक' (२००९) ही विठाबाई भाऊ मांग नारायणगावकर या मराठीतील विख्यात लावणी नृत्यांगनेला उद्देशून लिहिलेली कविता आहे. साहजिकच ती एक उद्देशिका आहे. महाराष्ट्रातील अनेक मानसन्मानांसह अखिल भारतीय पातळीवरील राष्ट्रपती पदक, संगीत नाटक अकादेमी अशा सर्वोच्च सन्मानांनी विठाबाईंचा सन्मान करण्यात आला. एका व्यापक अर्थाने ही दीर्घकविता म्हणजे त्यांच्या लोकविलक्षण जगण्यावरील उद्देशिकावजा कविता आहे. विठाबाई यांच्या जगण्यातील अनेकविध वेदनांना साकार करण्याचा प्रयत्न या कवितेतून केला गेला आहे.

एका विशिष्ट व्यक्तीवरील ही कविता असली तरी ही कविता एकूण तमाशा कलावंतांच्या, तमासगिरांच्या जीवनाचा वेध घेऊ पाहते. या अर्थाने ती सार्वत्रिक होऊ पाहते. तमासगिरांचे जीवन बहुधा नेहमीच धकाधकीचे आणि ओढगस्तीचे राहिले आहे. म्हणूनच ही कविता एका अर्थाने अभावग्रस्तांच्या जगण्याचा आविष्कार करणारीही आहे. मराठीमध्ये लावण्यांचे फड मध्ययुगापासून असले तरी त्यांमधील स्त्रियांचा मोठ्या प्रमाणावरील सहभाग हा मात्र प्राय: आधुनिक काळातील आहे. दुसरे म्हणजे आज जी काही कमीअधिक प्रतिष्ठा या क्षेत्रातील कलावंतांना, म्हणजेच तमासगिरांना मिळताना दिसते, ती काही दशकांपूर्वी असलेली

दिसत नाहीr.

या दीर्घकवितेचा प्रारंभ ‘इथं कुणीच नाही विमुक्त / नि तुझं तर घुंगराच्या वेदनेशी सख्खं नातं’ (२००९ : २६). अशा उद्‌गारांनी होतो. समूहाचे रंजन करणारा प्रकार म्हणून लावणीकडे सामान्यत: पाहिले गेले. स्वातंत्र्योत्तर काळात लावणीच्या क्षेत्रात स्त्रियाही मोठ्या प्रमाणात आल्या. या स्त्रिया मुख्यत्वे दलित वा इतर उपेक्षित समाजातील होत्या. नाचण्या-गाण्याचा वारसाही या स्त्रियांकडून पुढे सरकत गेला. मात्र लावणीला जी काही सामाजिक आणि सांस्कृतिक प्रतिष्ठा मिळाली आहे, ही मुख्यत्वे गेल्या तीन-चार दशकांतीलच आहे.

कवयित्री विठाबाईचे दु:ख, तिचा आक्रोश वेगवेगळ्या प्रकारे आपल्यासमोर मांडते. ती विठाबाईला उद्देशून म्हणते,

दु:ख जन्माला आलं आणि मरत राहिलं
त्याच्या बेभान आधिभौतिक स्पर्शाचं चेटूक
तू पुन्हा पुन्हा शरीरासह भोगलं
...
तू गात राहिलीस
तमाम स्त्री-पुरुषांच्या
जैविक दलदलीचं गाणं
मनस्वी
मनमुक्त!
...
जमिनीइतकं साधं आणि सोपं
तुला राहू दिलं नाही त्यांनी
वस्तुजातामध्ये रूपांतर होत गेलं तुझं. (२००९ : ३०-३१).

तिच्या जगण्याविषयी, एका प्रकारे तिच्या देहगाथेविषयी कवयित्री म्हणते, देहाचं हत्यार / देहाच्याही पार / देहचि रंगला / देही अपार! (२००९ : ३६).

या दीर्घकवितेत एक प्रकारचा आक्रोश प्रत्ययाला येतो. तो एका अर्थाने विठाबाईच्या बरोबरीनेच त्यांच्यासारख्या अनेक कलावंतांचा होतो. व्यापक अर्थाने तो एका विशिष्ट

समाजगटाचा आणि एका व्यवस्थेचा आहे. गेल्या काही दशकांमध्ये बदलत जाणारी अर्थव्यवस्थाही कवयित्रीला दिसते. ती म्हणते,

नवभांडवलशाहीचा
हा कराल वरवंटा
फिरतोय तुझ्या अस्सल
नितांत रंगावर
बहिष्कृतांच्या रंग-विधानावर (२००९ : ४०).
एखादा तरी माई का लाल
कधी वाचू शकेल का
तुझ्या प्राचीन कुशीतला
न् आदिम अनादि गर्भाशयातला
नित्यनूतन ओलसर अंधार (२००९ : ४३).

तमासगिरांचे आयुष्य प्रायः हालअपेष्टांनी भरलेले असते. कवयित्रीला दिसते की दारिद्र्य नावाचा / विक्राळ ऑक्टोपस / पुन्हा पुन्हा जन्माला येतो / वंचितांची कवचकुंडलं घेऊन (२००९ : ४४). विठाबाईच्या जगण्यावर लिहिता लिहिता कवयित्री नवभांडवलशाहीवरही भाष्य करते. या काळात लावणीही कशी विक्रय वस्तू होत जाते, याचे वाचकांना दर्शन होते. विठाबाईचे एका ऐतिहासिक वस्तुसंग्रहालयात रूपांतर केले जातानाचे दर्शन येथे होताना दिसते.

प्रज्ञा यांच्या या दीर्घकवितेत चित्रणाच्या तपिशलांमधील अस्सलपणा बारीकसारीक गोष्टींमधून व्यक्त होत असतो. मुख्यतः हा अस्सलपणा भाषिक रचनांमधून व्यक्त होतो. तमाशाच्या फडामधील किरकोळ वाटणाऱ्या अशा खऱ्याखुऱ्या तपिशलांमधूनही हा भाग वाचकासमोर येतो. कवयित्रीला या जीवनाविषयी वाटणाऱ्या उत्कट आस्थेमधून तो अधोरेखित केला जातो.

: ५ :

'दृश्यांचा ढोबळ समुद्र' (२०१३) हा प्रज्ञा यांचा चौथा आणि आजवरचा शेवटचा संग्रह आहे. या संग्रहातील काही कवितादेखील स्त्रीच्या वेदनांचा आविष्कार करणाऱ्या आहेत.

याचा अर्थ या कवितेतील प्रारंभापासून दिसणारे मुख्य केंद्र या संग्रहातही पाहावयास मिळते. हे आधीच्या सूत्रांशी असलेले सातत्य म्हणता येईल. मात्र, आधीच्या दोन्ही संग्रहांप्रमाणेच दलित वेदनेचा आविष्कार करणाऱ्या कविता येथेही कमी आहेत. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे प्रस्तुत संग्रहात या दोन केंद्रांखेरीज इतरही वेगवेगळ्या आशयसूत्रांवर भर असलेला दिसतो. त्यामुळे साहजिकच या संग्रहातील कवितांमध्ये बऱ्यापैकी विविधता आहे.

आताच म्हटल्याप्रमाणे प्रज्ञा यांच्या या चौथ्या संग्रहातही अनेक कविता स्त्रीच्या व्यथावेदनांशी संबंधित आहेत. परंतु ही स्त्री, ही बाई समाजाने निर्माण केलेल्या चौकटीत, प्रारूपात कोणत्याही प्रकारे बसणारी नाही. ती अनेक प्रकारे अनन्य आहे. उदाहरणार्थ, 'चैत्यभूमीला साक्षी ठेवून' या कवितेतील 'ती' स्त्रीविषयीच्या सर्व प्रकारच्या पारंपरिक कल्पनांना विरोध करत, त्याविरुद्ध बंड पुकारून ताठ मानेनं जगण्याचा प्रयत्न करते. चैत्यभूमी हे तिच्या अस्तित्वाला प्रेरणा आणि बळ देणारे शक्तिकेंद्र आहे. त्यामुळे एका प्रकारे बाई असण्याशी संबंधित विद्रोह आणि त्याबरोबरीने दलितत्वाशी संबंधित विद्रोह असा दुहेरी विद्रोह, नकार येथे आहे. (२०१३ : ९-१०). मोजक्या कवितांमध्ये या वेदना अधिक ठाशीव होताना दिसतात. या संग्रहातील काही कविता दीर्घत्वाकडेही झुकणाऱ्या आहेत.

प्रज्ञा यांच्या या कवितेतील स्त्रीचे व्यक्तिमत्त्व कोणत्या प्रकारचे आहे, ते पाहता येईल. त्यांच्या 'बोलून चालून नादान बाई मी' या कवितेतील स्वतःला नादान म्हणवणारी, भाषेची अनिवार तहान असलेली 'ती' पुरुषांनी निर्माण केलेल्या भाषेला नाकारू पाहते. विशिष्ट भाषेला नकार याचा एक अर्थ विशिष्ट व्यवस्थेला नकार असतो. ती स्त्रियांनी निर्मिलेली नवी भाषा, एका प्रकारे नवी कविता आणू पाहते. अतिशय कॅज्युअल वाटणाऱ्या सुरामधून, क्षुल्लक, निरुपद्रवी वाटणाऱ्या गोष्टींतून ती व्यवस्थेला विरोध करते. त्यामुळेच तो अधिक तीव्र, जहाल आहे.

सर्वसामान्य स्त्रियांच्या भाषेचा हा आग्रह तिच्याशी जवळीक

साधणाऱ्या सुरातून व्यक्त होतो. ती म्हणते :

शेवटी नादच सोडला मी
असल्या अ-पौरुषेय भाषेचा.
बोलून चालून नादान बाई मी
अनघड आडग्या चालीची
वहिवाट बिकट वाटेनं करणारी

येथे 'अ-पौरुषेय' या शब्दाभोवती असलेले अनेक संकेत जागे होतात. तिला प्रश्न पडतो की,

शब्दांच्या फोलपटांना भेदून,
शमवू शकेन का मी कधी
माझी भाषेची तहान
अनिवार! (२०१३ : ११-१३).

या संग्रहातील अनेक कवितांची भाषा वेगवेगळ्या प्रकारे वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. शब्दांच्या मुळापर्यंत जाण्याची कवयित्रीची इच्छा आहे. वरील ओळींतील तिरकसपणामुळे येथील उपरोध अधिक धारदार झाला आहे. तो आधीच्या टप्प्यावरील कवितेच्या तुलनेत कितीतरी वाढलेला आहे.

प्रज्ञा यांच्या 'संप्रेषण' या कवितेत केंद्र आणि परीघ या संघर्षाचा आविष्कार होतो. पारंपरिक व्यवस्थेत पुरुष हा केंद्र आहे. ज्ञान, अर्थ, राजकीय इत्यादी सर्व प्रकारच्या सत्तांचे ते केंद्र आहे. हा संघर्ष एका अर्थाने तसा जुनाच आहे. कवयित्री केंद्राशी संबंधित अनेक गोष्टी नाकारण्याचा प्रयत्न करते. तिचा तो नकार ही पारंपरिक व्यवस्थेशी केलेली बंडखोरी आहे. ती म्हणते,

मी ओलांडते आशय,
आशयाची अर्थपूर्णता
मी ओलांडते केंद्रबिंदू,
केंद्रबिंदूची सत्ता
आणि थेट पोहचते
सलोख्याच्या संप्रेषणात
कंगालांनी घडवून आणलेल्या. (२०१३ : १६-१७).

केंद्र नाकारून कवयित्री परिघाचा, सर्वसामान्यांचा विचार

करते. यातून तिची आस्था कोणत्या घटकांविषयी आहे, हे स्पष्ट होते. अर्थात, येथे अनुभवापेक्षा मूलत: बौद्धिक प्रत्यय अधिक ठाशीव आहे.

अनेकदा प्रज्ञा यांच्या कवितेचे प्रचलित बौद्धिक विश्वातील संज्ञा-संकल्पनांनी कशा प्रकारे नियमन होते, ते या कवितेत दिसून येते. एक गोष्ट स्पष्ट आहे की या कवितेत केवळ जातीय उतरंडच नाही, तर त्याबरोबरीनेच आर्थिक उतरंडही अभिप्रेत आहे. कवयित्रीला कंगालांनी घडवून आणलेले 'सलोख्याचे संप्रेषण' आपले वाटते. 'बोलून चालून नादान बाई मी' आणि ही अशा या दोन्ही कविता पाहिल्या तर लक्षात येते की हा नवी भाषा, पर्यायाने वेगळी कविता म्हणजेच नवी व्यवस्था घडवण्याचा प्रयत्न आहे. 'अ-पौरुषेय', तसेच रूढ भाषा ती नाकारते. (२०१३ : ११-१३, १७). स्त्रीच नवी भाषा घडवू शकते असा तिला विश्वास आहे.

प्रज्ञा यांच्या कवितेतील याबरोबरीनेच प्रारंभापासूनच दिसणारे आणखी एक महत्त्वाचे सूत्र असे की नैसर्गिकतेला, स्वाभाविकतेला नाकारणाऱ्या सर्व प्रकारच्या गोष्टींना विरोध हे आहे. कवयित्रीने आपल्या मुलाला उद्देशून केलेला उपदेश पाहावा. (२०१३ : १४-१५). तुझ्या माझ्या सर्वांच्या / या विक्राळ जगात / सहज स्वाभाविक जगण्याला, 'नैसर्गिकतेला कुरतडणाऱ्या' जगण्याला कवयित्री विरोध करू पाहते. ती सहज स्वाभाविक जगण्याचा पुरस्कार करते, हे आपण आधीच्या टप्प्यावरील कवितेपासूनच पाहिले आहे. ते सूत्र वेगवेगळ्या टप्प्यांवर कसकसे चालत आले आहे, अधिकाधिक सूक्ष्म आणि धारदार झाले आहे, ते येथे स्पष्ट होते.

'थांग हरवून बसलेला / हा दृश्यांचा ढोबळ समुद्र' या ओळीतील संग्रहाच्या शीर्षकाची ही प्रतिमा आहे. त्यामुळे ही कळीची प्रतिमा (की इमेज) म्हणता येईल. या प्रतिमेतून आपल्या भोवतालच्या वर्तमान जगण्यातून आकस्मिक, अद्भुत, असाधारण, अपूर्व अशा गोष्टी कशा हरवल्या आहेत, याची वेदना व्यक्त करण्याचा प्रयत्न आहे. जगण्यातील काहीतरी विलक्षण गमावत चालल्याची ही वेदना आहे.

समुद्रामधील विराटता, अद्भुतता, वैलक्षण्य यांसारख्या गोष्टी आताच्या जगण्यात नाहीत. (२०१३ : २८). कवयित्रीला नव्या संहितानिर्मितीसाठी पारंपरिक केंद्रबिंदू नाकारायचा आहे, हे पुन्हा अधोरेखित केले जाते. विशिष्ट वर्गाच्या जाणिवांना, भावनांना जखडलेले जीवन तिला नाकारायचे आहे. तिच्या अनुभवकक्षा विस्तृत कशा होतात, त्याचाही प्रत्यय येथे येतो.

वरील सूत्राचा, त्यातील वेदनेचाच आविष्कार आणखीही काही वेगळ्या स्वरूपाच्या अनुभवांतून होतो. उदाहरणार्थ, 'शो मस्ट गो ऑन... ' या कवितेत पंचतारांकित क्रूझवरील एक अनुभव चित्रित केला गेला आहे. अशा पंचतारांकित वातावरणात कवयित्रीची घुसमट कशी वाढते ते चित्रित केले जाते. क्रूझचे विश्व अनोखे आणि प्रायः अस्वाभाविक आहे. ते सर्वसामान्य माणसांच्या आवाक्याबाहेरचे आहे. हे सहजस्वाभाविक नसलेले जगणे कवयित्रीला नको आहे. क्रूझवरील गुदमरवून टाकणाऱ्या अनुभवाला येथे गर्भित नकार आहे. (२०१३ : ३५-३६).

कवयित्री सहजस्वाभाविकतेचा, पर्यायाने नैसर्गिकतेचा पुरस्कार प्रारंभापासूच कशा प्रकारे करते हे आपण पाहिले. आपल्या आजच्या जगण्यातून या गोष्टी नाहीशा होत चालल्या आहेत, ही या कवितेतील एक महत्त्वाची वेदना आहे. प्रस्तुत संग्रहातील अनेक कवितांचा या सूत्राशी प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष संबंध आहे. 'झुमुर' ही जगण्यातील गूढ, धूसर, तरल, असांकेतिक अनुभवाचा आविष्कार करणारी एक वेगळी कविता आहे. तिच्या संदर्भात कवयित्री म्हणते, 'तुझ्या आठवणींना मी नाव दिलंय - झुमुर / आणि तुलाही' (२०१३ : ११२-१३). एका अर्थाने निसर्गापासून दुरावणे हे सूत्र येथेही दिसते, असे म्हणता येईल.

प्रज्ञा यांच्या कवितेत स्त्रीच्या वेगवगळ्या वेदना आविष्कृत होतात. सर्वसामान्य भारतीय स्त्रियांच्या वाट्याला आलेल्या यंत्रवत, त्याच त्या जगण्याविषयीची वेदना अनेक प्रकारे व्यक्त होते. त्यांना उद्देशून कवयित्री काही सांगू पाहते. ती बाईविषयीच्या अनेक पारंपरिक कल्पनांना नाकारते. असे

म्हणता येईल की एका प्रकारे त्यांना केलेला हा उपदेश आहे. निवडणं आणि निवडीचे स्वातंत्र्य यांमधील वर्णसाम्यातून ही कविता आकाराला येते. 'बाई, आता थांबव हे दळण' या कवितेत निवडणं, चाळणं, पाखडणं या क्रियांतून निवडीच्या स्वातंत्र्याचाही हा एका प्रकारे खोचक उपहास आहे. एका प्रकारे निवडीचे स्वातंत्र्य या स्त्रियांना नाहीच. आधुनिक काळातही भारतीय परंपरेतील बाईपणाची कामे काही टळलेली नाहीत. ती वेगवेगळ्या रूपांत कायम राहिली आहेत. (२०१३ : ५१-५२).

बाईची, स्त्रीची इतिहासामधील वाटचाल कशी अनेक प्रकारच्या वेदनांनी भरलेली होत राहते, याचे 'कलंत्री घोडा' या कवितेतील उपरोधपूर्ण चित्रण पाहावे. कवयित्री स्त्रीचा आजी, पणजी, खापरपणजी इत्यादी असा एकूण भूतकाळ पाहते. या संदर्भात तिला दिसते की 'ती चालतेय फरफटत / धुळीत / भणभण उन्हात'.(२०१३ : १०७-९). कवयित्रीला 'अजस्त्र भूतकाळाचा ढिगारा' आणि त्याखाली चिणून जाणारे आपले जगणे दिसते. काही वेळा तिची भूतकाळ नको आणि वर्तमानकाळही नको, अशी चमत्कारिक अवस्था होते. कारण हे दोन्ही काळ वेगवेगळ्या प्रकारे यातना देणारे आहेत. त्यामुळे साहजिकच तिला बदलणारा भविष्यकाळहवा आहे. हे दलित संवेदनशीलतेचे एक वैशिष्ट्य म्हणता येईल.(२०१३ : ३९, ४०-४१).

प्रज्ञा यांच्या कवितेत स्त्रियांचा दबलेला आक्रोश विविध प्रकारे आविष्कृत होताना दिसतो. 'निर्मम' या कवितेत कवयित्री म्हणते,

सगळं सगळं पारखं झालंय
जशी पारखी होतात माणसं
स्वत:मधून निर्मम,

किंकाळ्या
कशाबशा थोपवून धरत
पडजिभेआड (२०१३ : २३).

आक्रोश येथे कोंडून ठेवला जातो. त्याचा वरकरणी कॅज्युअल

वाटणारा, परंतु मुळात गंभीर असलेला हा आविष्कार आहे. या व्यवस्थेत स्त्रियांचा आक्रोश कसा दाबून ठेवलेला असतो, ते दिसते. त्यामुळे तो अधिकच तीव्र होतो. जगण्यातील वेगवेगळ्या प्रकारच्या विसंगतींचे आणि भय, संशय, दडपण, भ्रान्त, अनिश्चितता या प्रकारच्या जाणिवांचे, भावनांचे येथे प्राबल्य आहे.

स्त्रीवर वेगवेगळ्या प्रकारे, वेगवेगळ्या संदर्भांत अत्याचार केला जातो. याचे एक कारण कळतनकळत मानले जाते की बाई ही सूड उगवायची जागा आहे. कवयित्रीला दिसते की स्त्रीवर केल्या जाणाऱ्या बलात्काराविषयी संताप, चीड व्यक्त केली जात नाही. याऐवजी अशी स्थिती असते की 'एन्जॉय केला जातो सामूहिक बलात्कार'. उदाहरणार्थ, 'अर्वाचीन आरण' ही कविता या संदर्भात पाहावी. स्त्री कोणत्या धर्माची, कोणत्या जातीची, कोणत्या समाजाची आहे, हे पाहिले जात नाही. स्त्री म्हणून ती दुय्यमच असते. येथे तिच्या आक्रोशाचा आविष्कार आहे. या कवितेतील भाषेची दाहकता या विशिष्ट अनुभवाच्या दाहकतेचे, तिच्या आक्रोशाचे सूचन करणारी आहे. (२०१३ : २०-२२).

प्रज्ञा पवार यांच्या या संग्रहातील कवितेबाबत एक गोष्ट सांगावयास हवी की येथे चांगल्या प्रकारची विविधता आहे. वेगवेगळ्या शैलीच्या, वेगवेगळे सूर, वेगवेगळ्या वृत्तिप्रवृत्ती इत्यादींचा आविष्कार करणाऱ्या कविता येथे आहेत. कधी मानववादी आकांत, तडफड आहे, तर कधी आधुनिकवादी म्हणता येईल असा तिरकसपणा आहे. आधुनिकवादाशी नाते सांगणार्या फँटसीचाही आविष्कार काही कवितांमधून होताना दिसतो. अर्थात, आधुनिकवादातील तिरसटपणा मात्र येथे सहसा असलेला दिसत नाही. याचे कारण कवयित्रीचा पिंड मूलतः मानववादी आहे.

या संग्रहातील कवितेत कवयित्री स्वतःचाही अनेक अंगांनी शोध घेऊ पाहते. त्यासाठी अनेकदा कवयित्री वेगवेगळ्या सुरांचाही सहज उपयोग करताना दिसते. काही वेळा ती आपल्यातील दुसऱ्या रूपाशी बोलू पाहते. असे म्हणता येईल की हा स्वतःशीच केलेला संवाद आहे,

आत्मशोध आहे. त्यातील विलक्षण सहज (कॅज्युअल) वाटणाऱ्या आणि औपरोधिक भाषेमुळे तो अधिक लक्षवेधक होतो. उदाहरणार्थ, या संदर्भात ‘कप्पाळ माझं!’ ही कविता पाहावी. (२०१३ : १३३-३५).

कवयित्री ‘’सालंकृत ‘स’कारांना’’, म्हणजेच संस्कृतीने मान्य केलेल्या शब्दांना, पर्यायाने सभ्यता, सुसंस्कृतपणा अशा साचेबद्ध गोष्टी नाकारते. हा नकार तिच्या एकूण विद्रोही भूमिकेशी, बंडखोरीशी सुसंगत आहे. ‘स्वातंत्र्य...?’ या कवितेत अशाच विद्रोही भूमिकेचा आविष्कार आहे. कवयित्री म्हणते, ‘प्रेम कसं असतं? / मला अजूनही कळू दिलेलं नाही.’ तिला हे दिसते की संस्कृती स्त्रियांवर अनेक गोष्टी लादते. ती औपरोधिकपणे म्हणते, ‘काम-माया-सेवा-भक्त / सक्तमजुरी अनासक्त / निरंतर!’ (२०१३ : ९६-९७, १०४-६).

’आणखी एका बाईबद्दल’(२०१३ : ९४-९५) ही कविता आपल्यातील दुसऱ्या व्यक्तिमत्त्वाबद्दल काही सांगू पाहते. कवयित्रीला प्रत्यय येतो की अनेकदा ती आपल्याला खिंडीत पकडते. हे आपल्यातील दुभंग, विभाजित व्यक्तिमत्त्वाबद्दल आहे. त्यांतील एक अस्सल आणि एक नटवे आहे. हे फार उघड प्रतीक आहे. अशी उघड प्रतीके या टप्प्यावरील कवितेत काही वेळा पाहावयास मिळतात. काही वेळा मिथकांची सरमिसळ करून अतिवास्तवसदृश वातावरण निर्माण केले जाते. परंतु ते प्रभावी नसते. उदाहरणार्थ, ‘मेट्रो-मॅन’ (२०१३ : ७३).

प्रज्ञा यांची कविता आपल्या काळाशी वेगवेगळ्या प्रकारे निगडित आहे. त्यांना आधुनिक काळामध्ये बौद्धिक विश्वातील वादांचा, पोस्ट मॉडर्न कल्पनांचा, मतामतांचा अराजकसदृश गोंधळ पाहावयास मिळतो. तो पाहून त्यांना विरोधपूर्ण प्रत्यय येतो की या ‘हिंस्र नासाडीतून’ करंट्या शांततेला आपला आवाजही आठवत नाही. या ‘दुखऱ्या त्रोटक वास्तवात’, अराजकात आपण काय काय वाचवायचे, काय टिकवायचे हा स्वाभाविक प्रश्न पडतो. जमीन, मेलडी काहीच आपले नाही, अशी परकेपणाची जाणीव तिला घेरून टाकते.

(२०१३ : ५३-५४,५५,५६).

प्रज्ञा यांची कविता अनेकदा समकालीन बौद्धिक व्यवहारांच्या प्रभावाखाली कशी असते, त्यांतून तिच्यात फार उघड प्रतीकात्मकता कशी येते याचा प्रत्यय काही वेळा येतो. 'मोहाच्या अरण्यात' आपण अडकून कसे पडतो, याचे चित्रण येथे केले जाते. याप्रमाणेच 'निर्भाषित' ही भाषेच्या संदर्भातील कविता पाहावी. या कविता आकर्षक आहेत, यात शंका नाही. परंतु कवितेचा, शब्दसामरस्याचा प्रत्यय त्या देत नाही. (२०१३ : ६६-६७, ५०).

या कवितेत वेगवेगळ्या प्रकारच्या, वेगवेगळ्या अनुभवांचा आविष्कार करणाऱ्या कविता आहेत. 'ही अदृश्य कोसी' बिहारमधील कोसी नदी हे मानवी जगण्यातील अनिश्चिततेचे प्रतीक होते. तिचा अनुभव येतो की, 'माझा आराखडा तितरबितर करत / मला कधीच मरू न देता' (२०१३ : ७६-७७). काही कविता विशिष्ट व्यक्तींना उद्देशून लिहिलेल्या आहेत. उदाहरणार्थ, ऋत्विज काळसेकर. याप्रमाणेच अरुण काळे या समकालीन कवीचाही एका कवितेत निर्देश येतो. (२०१३ : २४-२५). येथे वेगवेगळे अनुभव आहेत. 'स्थलांतर' या कवितेत अपंग भिकाऱ्याला पाहून कवयित्रीला प्रत्यय येतो की भिकेसाठी पसरलेल्या त्याच्या हातातून / वाहतेय एक / जिवंत धग / मला आत्महत्येपासून रोखणारी. असे म्हणता येईल की हे वेगळ्या प्रकारचे स्थलांतर आहे. (२०१३ : २७).

प्रज्ञा यांच्या कवितेत प्रेमानुभवाचे पारंपरिक, सांकेतिक रूप नाही, हे आपण दुसऱ्या संग्रहापासूनच पाहिले. त्यामुळे या संग्रहातील अनेक कवितांना कदाचित प्रेमकविता म्हणता येणार नाही. परंतु त्या दोघांतील संबंधांचा, त्यांमधील स्वाभाविक मानवी संबंधांचा आणि ताणतणावांचा आविष्कार करणाऱ्या आहेत. 'कॅफे कॉफी डे'सारख्या कवितेत तिला त्याच्यातला समग्र माणूस 'धूसर होत होत / क्रमशः दिसेनासा झालेला' प्रत्ययाला येतो. 'तू वाचतोस माझा चेहरा' या कवितेतील दोघांच्या संबंधांमध्ये उत्कटता आहे आणि त्याचबरोबरीने ज्याला अंतर राखून ठेवणे म्हणता येईल

असेदेखील काही आहे. प्रेमामधील संबंध सरळसोट नसून विलक्षण गुंतागुंतीचे कसे असतात, त्याचा प्रत्यय येथे येतो. (२०१३ :३३-३४, ३७, ३८). काही वेळा प्रेम हे स्त्रीपुरुषांमधील प्रेम एवढेच मर्यादित असते, असे नाही. माणसामाणसांमधील असीम प्रेम माणसांनी मर्यादित केले आहे, ही खंतही येथे व्यक्त होते. 'एक विश्व प्रत्येकाएवढं' या कवितेत 'एकेका बेटात, सुबक सांधून घेतलीये प्रत्येकाने / प्रेमाची असीम वास्तवता', ही जाणीव आहे. (२०१३ : ५२).

प्रज्ञा यांच्या कवितेतील प्रियकराचे अस्तित्व वेगवेगळ्या प्रकारे कवयित्रीला वेढून आहे. परंतु वर उल्लेखिलेल्या अंतर ठेवण्यामुळे येथे पारंपरिक अद्वैताची कल्पना नाही. येथे द्वैतच आहे. या संदर्भात ही कविता अनेक पारंपरिक कल्पना नाकारून बौद्ध परंपरेतील काही कल्पनांचा काव्यात्म आविष्कार करताना दिसते. 'इमेज' या कवितेत प्रियकराला उद्देशून ती म्हणते,

हे माझ्या प्रियतम पुरुषा
माझ्या शून्याच्या झाडावर,
अशीच अनित्याची अनघड फुलं
रोज फुलू दे...हे माझ्या प्रियतम पुरुषा
मला माझ्यासारखंच राहू दे
तुझ्या संज्ञेबाहेरच्या आकारात. (२०१३ : २९-३१).

प्रेमाची निखळ स्वातंत्र्यावर आधारलेली कल्पना येथे मांडली जाते. या अर्थाने अद्वैतवादी साचेबद्ध मराठी प्रेमकवितेला नाकारण्याचा हा प्रयत्न म्हणता येईल. दुसरे म्हणजे येथे स्वातंत्र्याबरोबरीनेच स्वाभाविकतेचाही आग्रह आहे. प्रज्ञा यांच्या कवितेत अद्वैत नाकारले जाते, याचा एक अर्थ मुख्य भारतीय परंपरेतील एक प्रभावी तत्त्वपरंपरा नाकारणे होय. दुसरे म्हणजे एकमेकांवर उत्कट प्रेम करणाऱ्यांनी स्वतंत्र अस्तित्व राखण्याचा हा प्रयत्न म्हणजे रोमँटिसिझममधील एकरूपतेला शह देण्याचा, त्याला नाकारण्याचा एका प्रकारे प्रयत्न म्हणता येईल.

प्रज्ञा यांच्या काही कविता कवितेला उद्देशून आहेत.

कवितेवर लिहिलेल्या एका कवितेत त्या म्हणतात,

आता मी अशी संपूर्ण नि:शब्द
उभीय तुझ्यासमोर
तू भरून टाक भारून टाक भरवून टाक
मला शब्दाशब्दाने ... शब्दात लडबडून जगायचंय मला
तुझ्यासकट!.

या कवितेत अर्थातच संदिग्धता आहे. ही कविता प्रियकराला त्याला उद्देशून आहे की कवितेलाच उद्देशून आहे? एका प्रकारे ही अनेकार्थ निर्माण करणारी संदिग्धता आहे. (२०१३ : ७०-७१).

या संग्रहातील 'लव्ह इन द टाइम ऑफ खैरलांजी' ही प्रारंभीची दीर्घ कविता दलितांवरील सामूहिक अत्याचाराच्या संदर्भातील आहे. ती अलीकडेच काही वर्षांपूर्वी खैरलांजीत झालेल्या अत्याचाराला दिलेली दाहक, स्फोटक प्रतिक्रिया आहे. या परंपरेत दलितांवर झालेला अत्याचार केवळ विशिष्ट काळापुरता मर्यादित नाही. तो शतकानुशतकांपासून चालत आलेला आहे, हे कवयित्रीला दिसते. ती म्हणते,

अतीताच्या काळ्याभोर पावसानं
झोडपून काढलं मला,
उभं-आडवं
हिंस्र.

...

तेव्हाही रडतच होते मी
शंभर वर्षांपूर्वी.
हजार वर्षांपूर्वीदेखील
रडतच होते मी. (२०१३ : १-४).

खैरलांजीला दलितांवरील सामूहिक अत्याचारासंबंधीचा हा उद्रेक आहे. एक उत्कट तीव्र आकांत असे या दीर्घ कवितेबाबत म्हणता येईल. अगदी एकविसाव्या शतकातही भारतातील जातिव्यवस्था वेगवेगळ्या प्रकारे टिकवून कशी ठेवली जात आहे, या गोष्टीचे खैरलांजी हे जहाल-जळजळीत प्रतीक आहे. ही कविता एका व्यापक अर्थाने डॉ. आंबेडकरांना उद्देशून लिहिलेली असल्यामुळे तिचा बंध उद्देशिकेचा आहे.

आजही दलितांवर कोणतेही जातीय अन्याय-अत्याचार झाले की स्वाभाविकच या प्रेरणास्थानाची आठवण केली जाते. एका अर्थाने प्रतिकाराचे प्रतीक म्हणून त्यांची जाणीव करून दिली जाते.

'दृश्यांचा ढोबळ समुद्र' या संग्रहातील काही कविता कमीअधिक बौद्धिक आहेत का, अशी या प्रकारच्या काही कविता पाहून शंका येते. 'प्राचीन गुहेतून', 'दोन ओळींमधल्या' अशा काही कवितांमधून कवितेचा प्रत्यय का येत नाही? काही प्रतीके कोड्यासारखी होताना दिसतात. उदाहरणार्थ, 'चवथा कमरा' ही कविता. प्रस्तुत संग्रहातील काही कविता अनेकदा शुष्क का वाटतात? येथे शब्दसामरस्याचा अभाव आहे का? ही कविता वक्तृत्वपूर्ण होत आहे का?

प्रस्तुत संग्रहातील अनेक कविता वाचताना एका गोष्टीची शंका येते. ती म्हणजे आजच्या प्रचलित बौद्धिक विश्वात मोठ्या प्रमाणात दिसून येणाऱ्या गोष्टींचाच आविष्कार कवितेत होत आहे का? ही कविता विचारांच्या अनुरोधाने आकार धारण करणारी आहे का? या कवितांचे कमीअधिक प्रमाणात बौद्धिकतेने नियमन होताना दिसते का? या कवितांमधील अर्थ मोठ्या प्रमाणात पूर्वसिद्ध स्वरूपाचा होताना दिसतो का? या सर्व प्रश्नांना साधीसोपी उत्तरे देणे शक्य आहे, असे वाटत नाही.

प्रज्ञा पवार यांच्या भाषिक लयींमध्ये लोकभाषेतील विविधता कशी असते, याचा प्रत्यय प्रारंभापासून या टप्प्यावरील कवितेपर्यंत वेगवेगळ्या आणि अनेक कवितांमध्ये येतो. त्यामुळे या कवितांमध्ये जिवंतपणा येतो. प्रस्तुत संग्रहात मानववादी कवितेपासून ते आधुनिकवादी कवितेपर्यंत आणि वास्तववादी चित्रणापासून ते वेगवेगळ्या फँटसींपर्यंत अशा या कवितेच्या चित्रणकक्षा विस्तृत पसरलेल्या आहेत. फँटसीचा वापर आधीच्या संग्रहांतही काही प्रमाणात असला तरी येथे या अखेरच्या संग्रहात या तंत्राचा लक्षणीय वापर आहे. त्यामुळे या संग्रहातील कवितेत आशयाप्रमाणेच आविष्करणाचीही विविधता आहे. येथे विविध प्रकारच्या भाषिक लयी योजल्या जातात. तरल, काव्यात्मक लयीपासून

बोलभाषेच्या अनेक संवादलयी येथे पाहावयास मिळतात. याप्रमाणेच या कवितेला भाषेचे, काव्यरूपाचेही नेमके भान आहे. अर्थाच्या अनेकानेक छटा निर्माण करण्याची क्षमता या कवितेत आहे. हे अनेकविध विशेष आणि अनुभवांमधील उत्कटता, तीव्रता यांमुळेच काव्यात्म, प्रभावी झाली आहे.

प्रज्ञा पवार यांची ही एकूण कविता पाहता असे दिसते की आपल्या कवितेचा भावनात्मक गाभा प्राय: कायम ठेवून त्यांची कविता अनेकदा वैचारिकतेकडे आणि क्वचित काही वेळा त्याही पलीकडे जाऊन अतिभौतिकीकडे झेपावते. उदाहरणार्थ, समग्राचा ध्यास हा भौतिकीच्या कक्षेतील म्हणता येणार नाही. प्रज्ञा यांनी आपल्या कवितेतून अनेक संदर्भांत तात्त्विक आणि अतिभौतिकीय प्रश्नही उपस्थित केले आहेत. मात्र अनेकदा या कवितेच्या आविष्करणातील विविधतेमुळे, विलक्षण सहजतेमुळे, येथील अनेकदा व कॅज्युअल भासणाऱ्या सुरामुळे हे गंभीर प्रश्न उघड असे लक्षात येत नाहीत.

टिपा :

१ 'अंत:स्थ' आणि 'उत्कट जीवघेण्या धगीवर' या पहिल्या दोन संग्रहांच्या प्रारंभी कवयित्री म्हणून प्रज्ञा लोखंडे असे नाव आहे. नंतरच्या संग्रहांमध्ये मात्र कवयित्री म्हणून प्रज्ञा दया पवार असे नाव आहे. त्यामुळे नंतरच्या संग्रहांवरील नाव प्रस्तुत लेखात हे नाव स्वीकारले आहे.

२. संदर्भ :

'अंत:स्थ', दु. आ. २००४, (पहिली आवृत्ती १९९३) : डिंपल पब्लिकेशन्स, वसई, जि. ठाणे.

'उत्कट जीवघेण्या धगीवर', २००२ : लोकवाङ्मय गृह, मुंबई.

'मी भिडवू पाहतेय समग्राशी डोळा', २००७ : ग्रंथाली, मुंबई.

'आरपार लयीत प्राणांतिक',२००९ : लोकवाङ्मय गृह, मुंबई.

'दृश्यांचा ढोबळ समुद्र', २०१३ : पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई.

- वसंत पाटणकर

संपर्क : 9820509275

कविता

दोन कविता : भारत पाटणकर

माणसाला माणूसच म्हणावे माणुसकीने

''धरतीची आम्ही लेकरं..'' म्हणजे कोण, कसे?
फक्त माणसं, फक्त सजीव
की सर्वच?
नद्या, डोंगर, समुद्र, माती, धातू, रसायने
वगैरे वगैरे व्हायरसांसह?

पृथ्वी एक सजीव अस्तित्व
जशी एखादी मानवी व्यक्ती
आहे, नाही? झालाय का अभ्यास?
सजीव असणं आणि अस्तित्वात असणं
फरक पडतोच कुठे?

सजिवांचं अस्तित्व, न-जीवांचं अस्तित्व.
अस्तित्वच असतं कार्यकारणभावाला
जबाबदार.
तेच परस्पर परिणामी, परस्परावलंबी
परस्परपूरक, परस्परमारक, हेतूहीन.

दोस्तहो!
अरिष्ट नाही फक्त करोनापुरतं
ते तर अनेक अरिष्टांचं अपत्य!
अनेक अस्तित्वांच्या सहजीवनाचं
पृथ्वी आणि समग्र विश्वाचं

माणसांनी आता फक्त प्रेमच करायची,
लावून घ्यावी पक्की सवय अंतरात.
जगातल्या इतर जीवांशी, न-जीवांशी
साकारावा जिव्हाळा
समजून घ्यावे आपले सहोदरपण

माणसांनी समजून घ्यावे सहोदरपण
सर्व माणसांशीही
जोतिबा महात्म्याचे घ्यावे समजून
''एकमय लोक'' होण्याचे स्वप्न
समग्रपणे

जात संपवावी,
स्त्री-शोषण संपवावे
संपवावे जमातीय शोषण
आणि धर्मभेद, अंधश्रद्धा.
राहावे समृद्ध, निरोगी, पर्यावरणमित्र
माणसाला माणूसच म्हणावे माणुसकीने

मग होतील, व्हायरसही मित्र.
मरणार नाहीत शोषित आणि उरलेले,
करणार नाहीत ऐश
जंगले उजाड नाही होणार आणि नद्या
कोरड्या, दुष्काळाने.

पाणी मानुषतेचे

पाणी पिण्यासाठी
पाणी अंघोळीसाठी
पाणी शेती भरघोस पिकवण्यासाठी
पाणी स्वच्छतेसाठी
पाणी डुंबण्यासाठी

पाणी नद्या-ओढ्यातले
पाणी तलावातले
पाणी धरणातले
पाणी विहिरी-आडातले
पाणी समुद्रातले

पाणी एक हत्यार,
माणसांना अस्पृश्य ठेवण्यासाठी.
पाणी एक साधन
शेती नसणाऱ्यांचे,
अल्प असणाऱ्यांचे
शोषण करण्यासाठी.
पाणी हाती घेऊन माणसे बुडवण्यासाठी.

पाणी, संपत्ती सार्वजनिक.
जिवंत राहण्यासाठी सर्वांच्या हक्काचे.
पाणी, समृद्ध जीविकेसाठी,
भूमिहीनांना, अल्पभूधारकांना.
पाणी सर्वांनाच डुंबण्यासाठी
पाणी, चवदार तळ्याचे
पाणी, समन्यायी अधिकारलढ्याचे
पाणी, स्वातंत्र्य, समता, मैत्रतेचे
पाणी, मानवमुक्तीचे
पाणी , समृद्ध मानुषतेचे.

- भारत पाटणकर
संपर्क - 9823181569

पाच कविता : बालाजी सुतार

पाच तुकडे पाऊस

१.

भर दुपारी
डांबरी सडकेवर
मृगजळाच्या पाठी धावताना
तान्हेजलं हरीण
मरून पडलं उरी फुटून.

ते कलेवर पाहिल्यावर
कवीने कविता लिहिली
तिच्यात
संततधार दु:खाचा पाऊस कोसळला होता
वर्षा-विशेषांकात संपादकाने ती छापून काढली
तेव्हा कवी खुशीने हसला.

२.

डोंगरांची शिखरं
उंचच उंच असतात
झाडांचीही तशीच
पावसाच्या शोधात
नखभर मुंडी भुईवर काढून
गवताचं पातंही पाऊस शोधत असतं
पाऊस येत नाही
तेव्हा क्रमाक्रमाने
व्याकूळ होत जातो आसमंत.

माणूस विकत घेऊन प्यायला लागतो पाणी.
डोंगर सशासकट मरतो गोजिरवाण्या
झाड पाखरासकट किलबिलत्या
गवत इवलाल्या बाळपात्यासकट.

ते
मरून
जातात.

डोंगराजवळ, झाडाजवळ, गवताजवळ
पैसा नसतो पाणी विकत घ्यायला.

३.
सणक्याने तापून
मसनखाईगत पांढरंधोट झालेलं गाव
पाऊस येतो तेव्हा
शिवारभर भोवतीने हिरवा शालू लेतं.
शिवाराच्या धन्याच्या बायकोच्या अंगाला
कधीच नसतो झालेला शालूचा स्पर्श
कितीही कवींनी, कितीही चित्रांतून चितारला तरी
शिवारकऱ्याला हिरव्या शालूबद्दल कल्पनाच नसते काही.

पाऊस अवकाळी-दुष्काळी लादतो
तेव्हा तिरडीवर पांघराव्या लागणाऱ्या
पांढऱ्या चिटाच्या कापडाचं दुकान
माहीत असतं सगळ्यांना भावाटावासहित
तेवढ्यावरच शिवारकरी भवसागर तरून जातो.

४.
पावसामुळे सडका तुंबतात
वाहतूक कोलमडते
तेव्हा कचेरीत जाणं रद्द करून
घरीच थांबायचं ठरवून टाकतो कुणीएक
पेपर वाचत नखशिखांत लोळत राहतो सोफ्यावर
दरम्यान
बाथरूमच्या बाहेर येते सुस्नात उपाशी बायको
अर्धवस्त्रांत
तेव्हा कित्येक ऋतूंनंतर

त्याच्या वासनेला व्यभिचारी पूर येतो.

(बाई गं, किती हजार अंगांनी झेलावा लागतो पाऊस
बाईच्या जातीला.)

नि एरवी,
त्याच्याही सबंध आयुष्याभोवती
घट्ट लगटलेला असतो एक रखखकोरडा निरोध
निव्वळ पगारापायी
जन्माची वेठबिगारी करताना.
क्वचित असा चिंबधार संभोग घडतो
क्वचित, पाऊस असा कोसळून येतो.
फार क्वचित, त्यांच्या असण्याभोवती निरोध नसतो.

५.
पुलाखालच्या जख्ख म्हाताऱ्याचं
पाऊसरात्री काय होतं?

छप्परगळत्या एकटीचं
पाऊसरात्री काय होतं?

उमलून आल्या कोवळीचं
पाऊसरात्री काय होतं?

नाजूकदुबळ्या फुलांचं पाऊसरात्री काय होतं?

अशक्तपोरक्या मुलांचं पाऊसरात्री काय होतं?

बालाजी सुतार
संपर्क - 9325047883

एक कविता : वर्जेश सोलंकी

संशय आला म्हणून
हत्या
तोडफोड
जाळपोळ
दंगा
खूनखराबा
केलेला
संशयानेच सगळ्या गोष्टी पाहिल्या
निरखल्या
विकत घेतल्या
विकल्या
संशयाने केला बाजारहाट
संशयाची सुई विकत घेतली
सरकत राहिलेली काळाच्या छाताडावर
अनेकांना एका पोतडीत घालून गाववेशीवर सोडलेले
गॅसचेम्बरमध्ये गुदमरून मारलेले
भररस्त्यात पतलून उतरायला लावलेली
जन्म होताच डोकी भिंताडावर आपटली गेलेली
झाडामागून प्रहार केलेला.
संशय आला म्हणून शरीराची परीक्षा घेण्यात आलेली
दाट संशय होता
तरी लक्ष्मणरेषा ओलांडून पाहिलेली होती
लाक्षागृहात प्रवेश करून पाहिला होता
डोळ्यावरची पट्टी काढली होती
सकाळ आहे की रात्र
म्हणून हाराकिरी करून पाहिली होती
बृहन्नडा की अर्जुन
भीम की बल्लव
कसाई की द्रोणाचार्य
भाईबंध की कौरव
संशयाकडे जराही जागा नव्हती

एक इंचही नव्हती
हरीण समजून कोणीतरी बाण अंधारात सोडलेला
कैकेयीने जीवाचा घोर केलेला
संशय घुटमळत होता
हस्तिनापुरावर
अयोध्येच्या राजसिंहासनावर
बुडालेल्या द्वारकेवर
पेशवाईच्या घुमटावर
जनमेजयाच्या सर्पसत्रातून
कनातीत कापल्या गेलेल्या द्रौपदीपुत्रांच्या निरागस हत्याकांडातून
संशय
वक्रतुंडाच्या शिरकाणातून
संशय आदिमायेने खाल्लेलं सफरचंद
कोलंबसला सापडलेलं भूमंडळ
शरीराला जडलेला असाध्य रोग
डार्विनला सापडलेला उत्क्रांतिवाद
पृथ्वी गोल आहे की चपटीचा संशय
वर उडवलेलं फळ खाली कसं आलंचा संशय
उडवलेली झोप
गॅलिलिओ, एडिसनची
युरेका युरेका म्हणत
कोणीतरी पळत सुटलेलं
आपल्याच मारेकऱ्याचा एकाला आलेला संशय
शेवटचे भोजन घेताना
सशाला आभाळ पडल्याचा संशय
संशयाची चारही बोटं
आपल्याकडे वळलेली
एक बोट समोरच्यावर रोखताना

(‘वेरविखेर’या शब्द पब्लिकेशनतर्फे प्रकाशित होणाऱ्या आगामी काव्यसंग्रहातून)

- वर्जेश सोलंकी
संपर्क - 7972290877

तीन कविता : नामदेव कोळी

१. प्रिय वासंतीताईस...

तुझ्याशिवाय कितीतरी राखी पौर्णिमा गेल्या
पोरकी करून गेलीयेस तू माझी राखी
तू नाहीयेस यावर नाही बसत विश्वास
माय-बापाच्या फाटक्या संसाराच्या वेलीवरचं
पहिलं फूल तू
तुझ्या जन्माने इथल्या वैशाखवणव्यात
वसंत फुलला होता म्हणे
म्हणून नाव तुझं ठेवलं वा-सं-ती
तुझ्यापासून सुरू झालेला
वंशाच्या दिव्याचा शोध
माझ्यावर येऊन थांबतो
म्हणजेच तू नाहीयेस
केवळ घरातलं पहिलं अपत्य
तर तू आहेस माझ्या अस्तित्वाचे कारण

मायनं दिलेला चेहरा
साऱ्या भावंडांना मिळाला
रक्तही एकच आपलं
पण कष्ट संघर्ष यातना
तुझ्याच कपाळावर लिहिल्या सटवीनं
किंबहुना शापितच तुझं जगणं!

धाकट्या भावंडांसाठी राहिलीस अडाणी
खपलीस उन्हातान्हात वावर-शिवारात
पुरुषांना लाजवेल अशी मेहनतीची कामं केली
गुरं-ढोरं राखलीस
बळतण-गवऱ्या वाहिल्यास चुलीसाठी
विटा वाहिल्यास पजाव्यावर

सरवा केला रानात
गवताचे भारे उचललेस
व्हक्यावर पुढे राहिलं तुझं चास हमेशा
वावरात काम करताना
बायांचं गाणं जिंकल्याचा केवढा आनंद तुला
नाव कमावलं होतंस तू गावात नातलगात

तुझ्या सावळ्या रंगामुळे
नाही उजवलीस तू लवकर
आडून पाहिलं तुला जगानं
तुझ्या हुंड्यासाठी बापानं घरची गुरं विकली
जणू तुलाच बांधलं होतं कसायाच्या दावणीला
नवऱ्यानं तोडला भरवसा
तरी केली नाहीस तक्रार
अंगावरले वळ आतले घाव लपवत
सोसलास जाच पाठीमागच्या बहिणींसाठी
तुझ्या फारकतीचा आनंद घरात सगळ्यांना
पण त्याहीवेळी किती रडली होतीस ढसाढसा
तुझ्या फुटक्या नशिबावर!
सुलग्नही कुठे ठरलं तुला शुभ?
पहिल्या ओटीची तीन अन् तुझी दोन...
अशी पाच पोटं पोसलीस तू
गावाकडे मजुरी करत
सांभाळलीस मर्जी
मुंबईत राहणाऱ्या दारुड्या नवऱ्याची
ज्यानं घेतलीच नाही काळजी स्वत:ची अन् तुझीही!
जिवंतपणी माती करून घेतलीस तू
लपवत राहिलीस दुखणं
मरायला घाबरणारी तू
कसं कवटाळलंस मरणाला?

गह्यरा मोठ्ठा मानूस बनजो
आपल्याले कमी लेखनारांच्या

नाकातले केसं बाय्जो
गरिबाले हलकी वडांग समजनारांले दाखोई देजो
एक ढोरक्याचा पोऱ्याबी _शिकी-सवरीसन
घरदार पुढे नेवू शक्तो
- हे तुझे शब्द
मी खरे करायला निघालोय ताई!
अजून थोडं बळ हवंय!
तुझ्या पावलांना केलेला शेवटचा स्पर्श
अनुभवतो हरघडी
तुझं जगणं प्रेरणा आहे माझी
हळूहळू पालटतील हेही दिवस
मिटेल इथं रुतलेला घट्ट काळोख
आभाळही येईल हाती
खंत हीच
भावाचं हे कौतुक पाहायला तू नाहीस!
मोठी बहीण ही आईच असते
हे तुझ्यामुळे जाणलं
तू खरा गुरू आहेस माझा
या जन्मी तूच केलंस माझं रक्षण
नाही फेडू शकलो तुझे उपकार
पुढचा जन्म तुझ्याच पोटी घेईन
तुझ्या राखीचा धागा मात्र
अतूट राहील जन्मोजन्मी!

2. सीएचबीची कविता

बायकोला चालवता येत नाही घर
सीएचबीच्या बेमोसमी पगारात
माय सोसते दातांचं दुखणं
संपलीये मधुमेहाची औषधं
बापाच्या डोळ्यात पिकतंय फूल
मोतीबिंदूचं ऑपरेशन रखडलंय

पोराच्या शाळेच्या फीचा चुकलाय हप्ता
शाकारायचं राहिलं गावाकडचं घर यंदा
खोलीभाडं किराणाची फुगली उधारी
भागत नाही नुसत्या कोरड्या सहानुभूतीने
तिसर्‍याहि महिन्याचं मस्टर भरत आलंय
खिशे तसेच उलटे वटवाघूळं तरी तुमचे हात वर
उधार उसनवारीवर ढकलतो दिवस
स्वप्नांना गळफास लावत रात्र

तुम्ही म्हणाल -
काय संबंधय याचा सीएचबीच्या पगाराशी
(पगार तर ग्रांटेडचा असतो पाच-सहा आकडी)
मी तर मानधनावरचा कामगार
पण आता मानसन्मान झालेत फार
युद्ध पोटावर चालतं सर
पोरांनाही हेच शिकवत आलोय
तेव्हा पाठीवर मारा पोटावर नका देऊ पाय

संस्था ही गोम असते
दोनचार पाय तुटले तरी ती चालतेच
हे तुमचं जनरल नॉलेज तुमच्याकडे ठेवा
हा घ्या राजीनामा, पोरांकडे लक्ष ठेवा
तुमची गोम तिचे उरलेले पाय तुम्हाला लखलाभ
आमच्या मरतुकड्या संघटनेला निरोप द्या
सीएचबी नावाची ही शिवी साभार परत घ्या

3. घात

शहराच्या मधोमध
अशा बेसावध क्षणी
कुणी हुसकावलं हे मोहोळ
कुणी पेटवलं हे पोळं
कुणी कालवलं विष मधात

कुणी बुजवल्या वाटा परतीच्या
कुणी केली ही नाकेबंदी
कुणी केली ही कत्तल बेसुमार
ताठ कण्याच्या पाखरांची
आता आपल्या मातीच्या ओढीनं
निघालीयेत सरपटत पुन्हा नव्या उमेदीनं
अर्धवट तुटलेली धडं गावांच्या दिशेनं
कोणत्या गुन्ह्याची शिक्षाय ही
कुणी केला हा घात
की शहरालाच नकोयेत आता
हे शहरं उभारणारे हात

- नामदेव कोळी
संपर्क - 9766089653

नरहर कुरुंदकरांच्या तर्कव्यूहातील मुसलमान आणि इस्लाम

सरफराज अहमद

मराठी साहित्यामध्ये मुस्लीम प्रश्नांची चर्चा प्रदीर्घ काळापासून धर्मप्रसार, राष्ट्रवाद, अंतर्गत सुधारणा, परंपरापीडित सांस्कृतिक निष्ठा, कर्मठ श्रद्धा मुल्ला, व्यवहार, मौलवीच्या भूमिका, अंतर्गत शोषणाच्या ठरावीक मुद्यांपुढे आणि बहुसंख्याकांच्या सार्वत्रिक समजांचा अन्वयव्यवहार स्वीकारण्यापलीकडे जात नाही. एखाद्या प्रश्नाचा, समाजाचा, इतिहासाचा अभ्यास ठरावीक आग्रह आणि मूल्यांच्या आधारे मोठ्या प्रमाणात व्हायला लागला की त्याला प्रणालीचे अथवा प्रवाहाचे स्वरूप येते. कालांतराने तो प्रवाह आपल्या प्रणालीचा मार्गदर्शक तत्त्वांसारखा प्रभाव याविषयीच्या अभ्यासावर निर्माण करायला लागतो. अलीकडे मुस्लीम प्रश्नांच्या अभ्यासावर असा प्रभाव सार्वत्रिक आहे. मुस्लीम प्रश्नांच्या अभ्यासाची ही प्रणालीपीडा कुणी घडवली असेल? याचे उत्तर शोधणे, या प्रश्नाच्या अभ्यासाच्या दिशा बदलल्याने होत असलेल्या राष्ट्रवादाच्या नकारात्मक व्याख्येचा विकास पाहाता गरजेचे बनले आहे.

महाराष्ट्रात मुस्लीमेतर विद्वानांमध्ये सर्वप्रथम मुस्लीम प्रश्नांचा अभ्यास नरहर कुरुंदकर यांनी केला आहे. कुरुंदकरांनी आपल्या आयुष्यातील बरीच वर्षे हिंदू-मुस्लीम जमातवादाच्या अभ्यासावर खर्ची घातली आहेत. त्यांनी याविषयी पुष्कळ लिखाण केले आहे. त्यांचे लिखाण, त्यातील भूमिका, त्यांनी प्रसवलेली मूल्ये, मूल्यसरणी, सांस्कृतिक धारणा यांचा प्रभाव महाराष्ट्रातल्या विशिष्ट प्रवृत्तीच्या बुद्धिजीवी वर्तुळावर अत्याधिक आहे. आणि या वर्तुळाची सांस्कृतिक हुकुमत मुस्लीम प्रश्नांवरील तथ्य आणि तर्कांच्या

बाबतीत मान्य करण्यात आली आहे. या वर्तुळाच्या सांस्कृतिक अहंकारामुळे मुस्लीम जमातवादाच्या मूलगामी चिकित्सेला आणि सामाजिक प्रश्नांच्या नैसर्गिक अभ्यासाला अनेक मर्यादा आल्या आहेत.

मुस्लीम प्रश्नांच्या अभ्यासाच्या दिशा आपल्या तर्कप्रणालीवरच बेतलेल्या असाव्यात, असा या वर्तुळाचा आग्रह आहे. याद्वारे मुस्लिमांविरोधात सांस्कृतिक पातळीवरील हिंदू नवजागरण उभे राहण्याचा धोका आहे. म्हणून या वर्तुळाच्या चिकित्सेची अपरिहार्यता संभवते. वरकरणी या वर्तुळाचे पुढारपण नरहर कुरुंदकरांच्या प्रणालीपीडित अभ्यासात दिसते. पण खोलात जाऊन चिकित्सा केल्यास कुरुंदकरांचा हा अन्वयव्यवहार सावरकरांच्या वर्णीय हिंतसंबंधरक्षणासाठीच्या परहितद्वेषी तत्त्वज्ञानावर बेतलेला आहे. म्हणून कुरुंदकरांच्या लिखाणाचे टीकात्मक विश्लेषण करताना सावरकरांच्या चिकित्सेचीही गरज निर्माण होते. त्यामुळे कुरुंदकरांच्या लिखाणाचे टीकात्मक विश्लेषण करणाऱ्या या लेखात काही ठिकाणी सावरकरांच्या भूमिकांचा उल्लेख आला आहे.

१

कुरुंदकरांचे मुस्लीम प्रश्नांवरील लिखाण त्यांच्या अनेक पुस्तकांमध्ये विखुरलेले आहे. मुख्यतः ‘जागर’, ‘शिवरात्र’, ‘अन्वय’, ‘आकलन’, ‘वाटा तुझ्या माझ्या’ या ग्रंथांतून हे लिखाण त्यांनी केले आहे. अलीकडे ‘निवडक नरहर कुरुंदकर’ या नावाने त्यांच्या लिखाणाचे संकलन तीन खंडांतून प्रकाशित झाले आहे. बहुधा या प्रकल्पात चौथा खंडदेखील नियोजित असावा. या प्रकल्पाच्या प्रकाशित तीनही खंडांमध्ये काही प्रमाणात मुस्लीम प्रश्नांवरील त्यांचे लिखाण दिले आहे. तर हैदराबाद विलिनीकरणाविषयी त्यांनी दिलेली व्याख्याने ‘हैदराबाद विमोचन आणि विसर्जन’ या पुस्तकात प्रकाशित करण्यात आली आहेत. याशिवाय महात्मा गांधी, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, सरहद्द गांधी, मौलाना आझाद, सावरकर, गोडसे यांच्यावरील लिखाणात कुरुंदकरांनी अप्रत्यक्षरीत्या मुस्लीम राजकारणाच्या

प्रवृत्तीवरदेखील चर्चा केली आहे. तर मध्ययुगीन इतिहासावरील लेखांमध्ये मध्ययुगीन मुस्लीम समाजजीवन, राजेशाही, सांस्कृतिक घडामोडी यांच्याविषयीची त्यांची मते आढळतात. या लिखाणामध्ये मुख्यत: रणजित देसाई यांच्या 'श्रीमानयोगी' कादंबरीची प्रस्तावना, 'छत्रपती शिवाजी महाराजांचे जीवनरहस्य' ही पुस्तिका, 'धार आणि काठ' या वाङ्मयीन समीक्षा करणाऱ्या ग्रंथातील मध्ययुगीन इतिहासावर आधारित कादंबऱ्यांवर त्यांनी मांडलेल्या मतांचा समावेश होतो. कुरुंदकरांच्या यातील काही पुस्तकांचा मी प्रस्तुत टीकात्मक विश्लेषणासाठी आधार घेतला आहे.

सोबतच कुरुंदकरांनी हिंदू-मुस्लीम संस्कृतीविषयक भूमिका, भारताची एकूण संस्कृती त्याविषयीची त्यांची मते ही 'व्यासांचे शिल्प', 'मनुस्मृती', 'मनुस्मृती काही विचार', 'अभिवादन', 'वारसा', 'मागोवा' आदी ग्रंथांतून मांडली आहेत. संस्कृती व त्या आधारे पसरलेल्या परंपरानिष्ठ जमातवादी धारणा व कुरुंदकरांच्या मतांच्या चिकित्सेसाठी त्यांचे हे लिखाण संदर्भप्रमाण मानले आहे.

कुरुंदकरांच्या मतांची चिकित्सा या पूर्वी ना. गो. राजुरकर यांनी 'विचारयात्रा'मधून आणि वसंत पळशीकरांनी काही लेखांमधून केलेली आहे. पळशीकरांचे याविषयीचे लिखाण किशोर बेडकीहाळ यांनी 'जिहाद, गुलाल आणि सारिपाट'मधून संकलित केले आहे. फकरुद्दीन बेन्नूर यांनी त्यांच्या काही लेखात कुरुंदकरांविषयक त्यांची भूमिका मांडली आहेत. प्रा. अशोक चौसाळकर यांनीदेखील त्यांच्या काही लेखांमधून याविषयीची मांडणी केली आहे. तर ल.सं. देशपांडे यांनी 'विचारवंत नरहर कुरुंदकर' या पुस्तकात कुरुंदकरांच्या लिखाणाचा समर्थनात्मक आढावा घेतला आहे. तर स.ह. देशपांडे यांनी त्यांचा हिंदू राष्ट्रवादाचा विचार भक्कम करण्यासाठी कुरुंदकरांच्या अनेक तर्कांचा पुरोगामी मतांची दखल म्हणून आधार घेतला आहे. ते कुरुंदकरांना पुरोगामी मतांचे प्रतिनिधित्व देत असले तरी स.ह. देशपांडेंना तथाकथित पुरोगामी दृष्टीचा हा अन्वयार्थ सोयीचा ठरतो, हे लपून राहत नाही.

उपरोक्त सर्व अभ्यासकांची कुरुंदकरविषयक चिकित्सा आणि समर्थनात्मक लिखाण हे मूलत: आधुनिक भारताच्या स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील इतिहासावर अवलंबून आहे. कुरुंदकरांच्या गांधी, आंबेडकर, नेहरूविषयक भूमिकांची चिकित्साही मराठीत झालेली आहे. त्यामुळे त्याविषयीच्या त्यांच्या या मतांची वेगळी चिकित्सा न करता, पूर्वचिकित्सेची नोंद घेतली आहे. तर इस्लाम, इस्लामी इतिहास, साधने, सांस्कृतिक निष्ठा, श्रद्धाव्यवहार, धार्मिक संहिता याविषयी त्यांची मते मी टीकात्मक विश्लेषणास घेतली आहेत. या विश्लेषणाचे साधारण चार टप्पे केले आहेत.

१. कुरुंदकरांच्या भूमिका आणि दृष्टिकोनाचा आढावा

२. इस्लामचा इतिहास, श्रद्धा, तत्त्वज्ञान

३. मुस्लीम समाज आणि जमातवादाविषयी कुरुंदकरांचे विचार

४. कुरुंदकरांच्या लिखाणाची अन्य विचारवंतांनी केलेली चिकित्सा हे या लेखाचे चार टप्पे आहेत. त्यानुसार आपण कुरुंदकरांच्या लिखाणाचा आढावा घेऊयात.

२

मुस्लीम प्रश्नांच्या अभ्यासाची दिशा

कुरुंदकरांच्या लिखाणाचा आढावा घेण्याआधी त्यांच्या प्रेरणा आणि भूमिका समजून घेणे गरजेचे आहे. त्याशिवाय ज्या मनोभूमिकेतून आणि निष्ठेतून त्यांनी हे लिखाण केले आहे, त्याची कल्पना येणार नाही. हैदराबाद संस्थानातील बऱ्यावाईट अनुभवांतून त्यांच्या भूमिका घडल्या आहेत. बहुसंख्याक राष्ट्रवादाच्या प्रेरणा त्यांच्या मनात खूप खोलवर रुजलेल्या आहेत. त्यांनी हैदराबाद विलिनीकरणाचा लढा हा हिंदू विरुद्ध मुसलमान असाच मानला आहे. साऱ्या मुस्लीम समाजाला सरसकट निजामशाहीचा समर्थक ठरवून त्या विरोधात हिंदू राष्ट्रवादी लढत होते, असे त्यांचे एकूण मत आहे.[१] या आधारे त्यांची नेणीव कशी विकसित झाली असेल याची कल्पना येईल.

कुरुंदकरांनी ‘जागर’मध्ये लिहिलेल्या ‘राजकीय शोध

आणि बोध' या लेखात त्यांनी मुस्लीम प्रश्नांविषयी आरंभलेल्या चिंतनाची भूमिका स्पष्ट करणारा एक परिच्छेद आहे. त्यामध्ये कुरुंदकर लिहितात, 'भूतकाळात मुस्लीम समाजाच्या अंतरंगाविषयी हिंदू समाज अज्ञानातच राहिला. शेजारी असणाऱ्या कोट्यवधी बांधवांच्या समाजातील सर्व आंतरप्रवाहांचे ज्ञान असावे, गैरसमज नसावा, याची काळजी आम्ही घेत आहोत. दुर्दैवाने वर्तमान भूतकाळापेक्षा फारसे निराळे नाही. आणि हा भूतकाळ पाच-पन्नास वर्षांइतका छोटा नसून त्याला ९०० वर्षांचे सातत्य आहे. भूतकाळापेक्षा इतिहास फारसा निराळा असतो, तेव्हा इतिहासात फार खोल शिरावे लागत नाही.'[२] ही भूमिका वरकरणी अत्यंत स्वागतार्ह वाटते. एखाद्या समाजाला समजून घेऊन दुसऱ्या समाजाचे त्याविषयीचे अज्ञान दूर करणे ही कृती लोकशाही शासनव्यवस्थेचे भवितव्य बळकट करणाऱ्या प्रयत्नांपैकी मानता येईल. पण कुरुंदकर कोणते अज्ञान दूर करू पाहात होते, व त्या अज्ञानाऐवजी कोणती ज्ञानपरंपरा विकसित करु पाहत होते, याचा आढावा घेतला तर भारतीय लोकशाहीच्या भवितव्याचे अत्यंत भयावह चित्र उभे राहते. कुरुंदकर 'जागर'मध्ये मुस्लीम समाजाविषयी सरसकट निष्कर्ष काढताना लिहितात, 'इस्लाम ही भारतातील पाच कोटी धार्मिक असहिष्णूंची जमात आहे.'[३] 'जागर'मध्येच कुरुंदकर दुसऱ्या ठिकाणी लिहितात, 'शांततेशी कसलाच संबंध नसलेला हा धर्म 'इस्लाम' (म्हणजे शांतता) या नावाने ओळखला जातो.'[४] (जाड ठसा माझा)

इस्लाम आणि मुस्लीम समाजाची हिडीस प्रतिमा वाचकांसमोर धरणारे हेच कुरुंदकर मुस्लीम प्रश्नांच्या अभ्यासाची दिशा काय असावी याविषयी आपले विचार मांडताना हिंदू राष्ट्रवाद्याच्या भूमिकेत उतरतात. ते अखंड भारत हे हिंदू परंपरांच्या अधिष्ठानावर उभे होते अशी भूमिका घेतात. कुरुंदकर लिहितात, 'भारतीय राजकारणाच्या संदर्भात मुस्लीम प्रश्नाचा विचार करायचा असेल, तर तर तो विचार हिंदू मनामधील दुःखाच्या संदर्भातच करता येणे शक्य आहे. हे दुःख कधी चिडीच्या पातळीवर जाऊन विरोधकांना

नामशेष केले पाहिजे, दुसरा रस्ता नाही, या दिशेने व्यक्त होऊ लागते. कधी हे दु:ख पराभूतांच्या पातळीवर जे-जे विरोधकांना हवे असेल, ते-ते देऊन टाका, कटकटी वाढवू नका कोणतीही किंमत देऊन एकदा समाधान नांदू द्या, या दिशेने व्यक्त होते. हे हिंदू मनाचे दु:ख आहे, याची नोंद मुद्दाम घेतली पाहिजे. कारण ती वस्तुस्थिती सर्व जण नेहमीच मान्य करतील, अशातला भाग नाही. अखंड भारत हे एक स्वयंभू राष्ट्र गृहीत केले होते. खंडित झालेला आजचा भारत पाहाताना त्यांना कुठेतरी अपूर्णता जाणवत राहते. भावनात्मक पातळीवर अटकेपासून कटकेपर्यंत आणि कश्मीरपासून कन्याकुमारीपर्यंत सगळे मिळून एकच स्वयंसिद्ध राष्ट्र आहे, या भूमिकेला आधार हिंदूंच्या परंपरांचा, हिंदूंच्या इतिहासविषयक श्रद्धांचाच असतो. भावनात्मक पातळीवर असणारी ही अखंड भारताविषयीची सुप्त, उत्कट मनिषा कधी हिंदुस्थान-पाकिस्तानचे महासंघराज्य असावें, ह्याचा विचार करीत असताना दिसते, कधी ती भारतीय मुस्लिमांविषयी पेटून, चिडून उठते. हे दु:ख फाळणीचे दु:ख आहे. मुस्लीम समाजाचा राजकीय विचार फाळणीच्या संदर्भातच करणे यामुळे भाग आहे.'[५]

कुरुंदकरांच्या समग्र लिखाणात मुस्लीम, इस्लाम आणि इस्लामी तत्त्वज्ञानाविषयी असे मथळे अनेक ठिकाणी विखुरलेले आहेत. त्यातून राक्षसी, क्रूर, अत्याचारी, शोषक, पिसाट, धर्मवेडी जमात म्हणून मुस्लीम समाजाची प्रतिमा उभी राहते. हिंदू राष्ट्रवादाचे जमातवादी राजकारण आपल्या समर्थकांना मुस्लीमद्वेषी राष्ट्रवादाची जी अफू पाजू इच्छिते तेच मूल्य कुरुंदकर वेगळ्या पद्धतीने राष्ट्रवादाची व्याख्या करताना वापरतात. आणि हिंदूंच्या मुस्लीम विरोधी चिडीची व्याख्या करतानाही प्रमाण मानतात. हिंदू राष्ट्रवादाला पुरेशी मुस्लीम प्रश्नांची व्याख्या करण्यासाठी जी दृष्टी लागते, ती त्यांच्या भूमिकांमधून प्रत्ययास येते. कुरुंदकर हिंदू मनातील दु:खातून मुस्लीम प्रश्न समजून घेऊ इच्छितात. हिंदू परंपरांचा आधार घेऊन भारताचा भूगोल निर्धारीत करतात. आणि या हिंदू परंपरांच्या भूगोलाचा भारतावर अधिकार मान्य करतात.

मग त्या आधारे पाकिस्तानचा उद्भव ही राष्ट्राची फाळणी ठरत नाही तर ती हिंदू परंपरेच्या इतिहासाची, भूगोलाची आणि संस्कृतीची फाळणी ठरते. आणि पाकिस्तान निर्मितीची चळवळ ही हिंदू परंपरा, भूगोल व इतिहासाला विभागून टाकणारी चळवळ ठरते. कुरुंदकर जरी म्हणत नसले तरी, मुस्लिमांच्या या जात्यंधळेपणाविरोधातील हिंदूंची धर्मप्रामाण्यावर आधारित प्रतिक्रिया वैध ठरते. मग मुस्लिमांविरोधातील हिंदू उद्रेदेखील नैसिर्गक प्रतिक्रिया म्हणून ग्राह्य मानता येतो. मुस्लीम प्रश्नाची अशी व्याख्या कोणत्या हिंदुत्ववादी गटाला मान्य होणार नाही? मुस्लीम प्रश्नांविषयी सावरकर, गोळवलकर किंवा मा.गो. वैद्य, स.ह. देशपांडे वगैरे मंडळी तरी दुसरे काय करतात? भारताच्या राष्ट्रवादाच्या हिंदुत्ववाद्यांनी केलेल्या हिंदू व्याख्येत आणि कुरुंदकरांच्या व्याख्येत थोडाबहुत मुल्यात्मक फरक जाणवत असला तरी त्याचे अंतिम स्वरूप मात्र हिंदू राष्ट्रवादाच्या रूपातच आकाराला येते हे नाकारता येत नाही.

मुस्लीम प्रश्नावर राष्ट्रवादाची हिंदू व्याख्या करणारे कुरुंदकर नुसत्या राष्ट्रवादाची ती व्याख्या करताना धर्मप्रेरित राष्ट्रवादाचा निषेध नोंदवतात. राष्ट्रवदाची आदर्श कल्पना मांडून पुरोगामी वर्तुळातील आपले स्थान पक्के करतात. आणि हिंदू राष्ट्रवादाच्या समर्थक गटातून स्वतःची सुटका करुन घेतात. कुरुंदकरांचे हे चलाख सांस्कृतिक राजकारण मुस्लीमद्वेषासाठी आसुसलेल्या संघनिष्ठ हिंदू नवजागराच्या पथ्यावर पडते. आणि दुसरीकडे पुरोगाम्यांनाही गाफील ठेवते. म्हणून कुरुंदकरांचे तर्कव्यूह पुरोगामी चळवळीच्या भवितव्यासाठी मारक आहे.

कुरुंदकरांच्या मनोभूमिकेचे अधिक स्पष्टीकरण मिळण्यासाठी बहुजन महापुरुषांविषयी आणि ब्राह्मणी इतिहास प्रतीकांविषयी त्यांनी केलेल्या सांस्कृतिक व्यवहाराचा आढावा घेऊयात. जेणेकरून त्या आधारे त्यांच्या भूमिकांचे चारित्र्य स्पष्ट होऊ शकेल. कारण कुरुंदकरांच्या लिखाणातील सांस्कृतिक अहंकाराचे गुणवैशिष्ट्य फक्त मुस्लीम प्रश्नांच्या चर्चेतच आढळते असे नाही. या अहंकाराचे लक्ष्य अनेक

बहुजन महापुरुषही ठरलेत. त्यातून त्यांच्या संस्कृतीविचारातील वर्णीय हितसंबंध जपण्याच्या भूमिकेचा परिचय होतो.

कुरुंदकरांसाठी गोडसे देशभक्त अन् आंबेडकर कैलासवासी

कुरुंदकरांनी महात्मा फुले, गांधी, आंबेडकर, नेहरू, पटेल, टिळक, लोकहितवादी देशमुख या महापुरुषांप्रमाणेच भारतीय इतिहासातील सावरकर, गोडसे, गोळवलकर या पात्रांचाही अभ्यास केला आहे. यापैकी दुसऱ्या गटातील ऐतिहासिक पात्रांचा उल्लेख करताना कुरुंदकर त्यांच्यातल्या अपवादभूत गुणांची दखल घेऊन त्यांना सर्वप्रकारचा राजकीय, सांस्कृतिक, सामाजिक सन्मान देतात. पैकी सावरकरांसाठी तर ते काहीसा शब्दावडंबरही माजवतात. अनेक ठिकाणी सावरकरांचा निर्देश ते 'स्वातंत्र्यवीर' या एकाच शब्दाने करतात. लोकहितवादी, गोखले, आगरकर, लोकमान्य टिळक वगैरेंच्या बाबतही त्यांचा हाच शिरस्ता आहे. मात्र बहुजन महापुरुषांविषयी त्यांची भूमिका याबाबतीत बदलते. शाहू महाराजांविषयी कुरुंदकर लिहितात, 'कोल्हापूरचा राजा ब्राह्मणविरोधी असेल (असलाच तर) पण तो हिंदूविरोधी नव्हता. शिवाजीचा वंशज होता.'[६] दुसऱ्या ठिकाणी गांधींविषयी त्यांचे विधान आहे, 'पाकिस्तानला ५५ कोट रुपये देण्याचा प्रयत्न केल्यामुळे गांधी मेला हा शुद्ध कांगावा आहे.' (जाड ठसा माझा)[७] या दोन्ही विधानांत टोकाची नकारात्मकता आणि राजर्षीं व गांधींविषयीचा अनादर नाही, असे कुणी म्हणू शकेल?

सावरकरांविषयी कुरुंदकरांच्या लिखाणातील काही प्रातिनिधिक मथळे इथे नोंदवले तर हा मुद्दा आणखी स्पष्ट होईल. 'शिवरात्र'मध्ये कुरुंदकरांनी 'गांधीहत्या आणि मी' हा लेख लिहिला आहे. या लेखात कुरुंदकरांनी गांधीहत्येच्या माध्यमातून प्रस्थापित होऊ पाहाणाऱ्या विचारांचा प्रतिवाद केला आहे, असे वाटण्याची शक्यता आहे. पण कुरुंदकरांचा संपूर्ण भर या लेखात सावरकरांचा बचाव करण्यावर आहे. गोडसे सावरकरांना आपला पाठिराखा ठरवतात, ते योग्य

नाही अशा आशयाचे कुरुंदकरांचे आक्रमक प्रतिपादन आहे. त्याविषयीची माहिती अन्य लेखांमध्ये येणार आहे, त्यामुळे इथे त्याची पुनरुक्ती योग्य होणार नाही. आपण इथे फक्त भाषा आणि नैतिक सांस्कृतिक व्यवहाराविषयीचा मुद्दा पाहूयात. कुरुंदकर लिहितात – 'सावकरांच्याविषयी गोडसे यांनी काय करायचे ठरवले आहे, हेच स्पष्ट होत नाही. स्वातंत्र्यवीर या कटाचे सहभागी होते, पण कौशल्याने कट रचल्याने स्वातंत्र्यवीरांवर आरोप सिद्ध करता येण्याजोगा पुरावाच सरकार उपलब्ध करू शकले नाही...'[८] सावरकरांवरच्या लेखात तर कुरुंदकर त्यांच्याविषयी आपली श्रद्धा प्रकट करताना प्रचंड शब्दच्छल करतात. त्यांच्यासाठी अनेक विशेषणं आणि आलंकारिक भाषेचा वापर करतात. सावरकरांविषयी कुरुंदकरांचा हा आदरभाव त्यांच्या लिखाणात आत्यंतिक श्रद्धाळू वाटतो; पण जे कुरुंदकर, स्वत:ला समाजवादी, धर्मनिरपेक्ष वगैरे म्हणवून घेतात, त्या कुरुंदकरांचा समाजवादी धर्मनिरपेक्ष, पुरोगामी प्रतीकांविषयीचा नैतिक व्यवहार हा अत्यंत खुजा आहे. अनेक ठिकाणी नथुराम, गोळवलकर, नाना आपटेचाही आदरात्मक उल्लेख करणारे कुरुंदकर राजर्षी शाहू, शिवाजी महाराज, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि गांधींबाबतही अनादर होईल अशी विधाने अथवा भाषिक वर्तन करतात.

कुरुंदकर सावरकर, टिळक, लोकहितवादी वगैरेंविषयी कुठेच त्यांना मर्यादित करणाऱ्या संकल्पना वापरत नाहीत. बहुजनेतर इतिहासपुरुषांच्या जीवनाला मर्यादित करणाऱ्या अशा संकल्पना न वापरण्याचा सांस्कृतिक विवेक त्यांच्या लिखाणात सर्वत्र आढळतो. विचारवंताचे विचार, महापुरुष अथवा समाजसुधारकाचे कार्य त्यांच्या जीवनाच्या सीमांपलीकडे विस्तारलेले असते. त्यामुळे त्यांच्या जीवनासोबत महापुरुषांना मर्यादित करता येत नाहीत. पण कुरुंदकर यांनी प्रा. कांबळे, प्रा. बिवलकर दुकलीने लिहिलेल्या 'महाडचा मुक्तिसंग्राम' या पुस्तकाची प्रस्तावना लिहिताना सदरच्या विवेकाला तिलांजली दिली आहे. ते डॉ. आंबेडकरांसाठी 'कैलासवासी बाबासाहेब आंबेडकर'[९] असा

शब्दप्रयोग करतात. जो संस्कृतिव्यवहाराच्या प्राथमिक मर्यादांनाच लाथाडणारा आहे. आणि बाबासाहेबांविषयीचा सांस्कृतिक ग्रह स्पष्ट करणारा आहे. त्यातही बाबासाहेबांनी ज्या संकल्पनांना नकार दिला, त्या संकल्पना त्यांच्यावर लादणे योग्य की अयोग्य इतका सारासार विचारदेखील कुरुंदकर करत नाहीत. गोळवलकर, सावरकर यांच्याविषयी त्यांची ही विवेकबुद्धी मात्र सजग आहे. कधी ते नाना आपटे, नथुराम आणि गोपाळ गोडसेंच्या व्यक्तिमत्त्वातील अपवादाची दखल घ्यायलाही तयार असतात. त्या अपवादभूत गुणांचा ते सन्मानही करतात. आणि कधी गोळवलकरही त्यांच्यासाठी आदरणीय ठरतात. पण सन्मानाची ही प्रक्रिया राजर्षी शाहू, गांधी आणि बाबासाहेबांच्या बाबतीत डळमळीत का होत असावी? याचे उत्तर मिळत नाही.

सन्मानाच्या नैतिकतेत अपवादभूत गुणांचा आधार घेऊन कुरुंदकरांनी नथुराम गोडसेच्या तथाकथित देशभक्तीलाही स्थान दिले आहे. 'शिवरात्र'मधीलच त्यांचे हे लिखाण - 'नथुराम गोडसे, गोपाळ गोडसे, नाना आपटे इ. मंडळींचे या भारतावर अनन्यसाधारण प्रेम नव्हते काय? ह्याचे उत्तर ''होते'' असे आहे. स्वतःच्या जबानीतच नथुराम म्हणतात, ''आपल्या देशावर भक्तिभाव ठेवणे हे जर पाप असेल तर ते पाप मी केले आहे. जर देशप्रेम हे पुण्य असेल तर त्या पुण्यावर माझा अधिकार आहे.'' गोडसे यांच्या भारतावरील प्रेमाविषयी कोणीच शंका घेतली नव्हती. त्यांचे देशावर प्रेम आहे की नाही हा मुद्दाच गांधीहत्येच्या चर्चेत गैरलागू आहे.'[१०] (जाड ठसा माझा) कुरुंदकरांनी सांस्कृतिक व्यवहाराच्या कसल्याच मर्यादा न पाळता केलेला हा उपद्व्याप गोडसेसमर्थक आणि संघवाद्यांच्या पथ्यावर पडणारा नाही, असे म्हणता येईल?

नथुरामप्रकरणात कुरुंदकरांनी घेतलेली आणखी एक भूमिका अत्यंत धक्कादायक आहे. ते गोपाळ गोडसे यांच्या पत्नी सिंधू गोडसेंच्या कर्तृघत्वाला अभिवादन केल्याशिवाय मी राहू शकत नाही, असे मत मांडतात. ते म्हणतात, 'एका मुद्द्यावर गोपाळ गोडसे यांचे जाहिररित्या अभिनंदन करणे हे

माझे कर्तव्य आहे. ही गोष्ट म्हणजे कोणाही व्यक्तीच्या जीवनातील एक योगायोग असतो. दैवयोगाने सौ. सिंधू गोडसे यांच्यासारख्या निष्ठावंत व करारी स्त्रीची गोडसे यांना जोड मिळाली आहे. म. गांधींच्या हत्येचा कट शिजतो आहे याची जाणीव सौ. सिंधूबाईंना आधी होती की नव्हती याविषयी निश्चित मत देणे कठीण आहे. पण या करारी स्त्रीने ज्या धैर्याने व स्वाभिमानाने आपले जीवन घालवले आहे, त्याचे कौतुक करणे भाग आहे. गांधीहत्येनंतर गोपाळ गोडसेची पत्नी म्हणून अवमानित होण्याचे या महिलेवर अनंत प्रसंग आले असतील, पण ती सिंधू गोडसे म्हणून जगली. या नावाने जगण्याचा तिचा निर्धार होता. गोडसेची पत्नी म्हणून जे पापपुण्य कलंक तिच्या वाट्याला आले असतील त्यांतून सुटण्याची तिची इच्छा नव्हती. गोडसे म्हणूनच उभे राहण्याची आणि पडले तरी गोडसे म्हणून पडण्याची तिची जिद्द होती. नथुराम आणि नाना आपटे यांना ती हुतात्माच समजत होती. आपल्या पतीलाही जर फाशी झाली असती तर तिने हुतात्माच मानले असते. या हौतात्म्याच्या पूजेसाठी व्यावहारिक नफा-नुकसान गुंडाळून ठेवण्याची तिची तयारी होती. कुणाच्या दयेवर जगण्यापेक्षा आपला स्वतंत्र उद्योग करण्याइतके हिचे कर्तृत्व होते. पदवीधर असणारी ही स्त्री कुणाची दया स्वीकारण्यापेक्षा मोलमजुरी करून जगणे सन्मानाचे मानीत होती. ऐन तारुण्यात हिचा पती जन्मठेपेवर गेला आहे, बारा वर्षांचा जिवंतपणीचा विधवा भोग हिने दर क्षणी जळत जळत भोगलेला आहे, आणि तरीही 'सारे जग जरी फिरले तरी मी तुझ्या पाठीशीच आहे' असे आश्वासन देण्याचे हिचे सामर्थ्य आहे. या एकनिष्ठ, करारी आणि स्वाभिमानी स्त्रीला अभिवादन केल्याशिवाय मी राहू शकत नाही.'[११]

सिंधू गोडसेंना अभिवादन करणारे, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील नानाविध गुणांचा, कौटुंबिक संघर्षाचा शोध घेणारे कुरुंदकर बहुजन स्त्रियांविषयी मात्र भूमिका बदलतात. कुरुंदकरांनी रणजित देसाईंना 'श्रीमानयोगी'च्या वेळी मार्गदर्शन केले आहे. या संदर्भात त्यांचे एक पत्र आहे. जे रणिजित देसाई व कुरुंदकरांशी समान मैत्री असणाऱ्या मित्राला लिहिलेले

आहे. त्यामध्ये कुरुंदकरांनी जिजाऊंची व्यक्तिरेखा 'श्रीमानयोगी' कांदबरीत कशा पद्धतीने रंगवायला हवी त्याची चर्चा केली आहे.[१२] आणि व्यक्तिगत जीवनात, वैवाहिक जीवनातील अत्यंत खाजगी बाबी, गर्भारपणातील कंटाळवाणेपणा वगैरेंची नोंद घेऊन 'लिबिडोनो'चा मुद्दादेखील विचारात घेतात. दुसऱ्या बाजूला हेच कुरुंदकर दुसरीकडे सिंधू गोंडसेंच्या करारी बाणा, त्यागी वृत्ती, भोग, समर्पण, स्वाभिमान वगैरेंची दखल घेतात. कुरुंदकरांच्या भूमिकांमधल्या अंतर्विरोध खटकणारा आहे.

कुरुंदकरांसाठी गोळवलकरही आदरणीय

सावरकर आणि गोळवकरांविषयी आपल्या मनात आदर आहे, हे कुरुंदकर उघडपणे मान्य करतात. ते चिकित्साविचार मांडताना लिहितात, 'सर्वसामान्य जनतेच्या मनात ग्रह-पूर्वग्रह असतात त्यांची निर्भयपणे चिकित्सा करण्याचे कार्य अलीकडे मंदावलेले आहे, असे म्हणायला हरकत नाही. कारण ज्यांच्याविषयी आपण चिकित्साविचार करणार, ती जनतेची आराध्य दैवते आहेत. विशेषत: महाराष्ट्रात महात्मा फुले, राजर्षी शाहू महाराज, लोकमान्य टिळक, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि छत्रपती शिवाजी महाराज ही पाच नावे अशांपैकी आहेत. थोड्याफार प्रमाणात आपल्या अनुयायांच्यासाठी म. गांधी, पू. विनोबा, स्वातंत्र्यवीर सावरकर आणि सरसंघचालक गोळवलकर गुरुजी ही नावेही अशाचपैकी आहेत. वर ज्या नावांचा उल्लेख केला त्या सर्वांच्याविषयी माझ्या मनात आदर आणि कृतज्ञता आहे.'

याच्या पुढील परिच्छेदात ते स्वत:च्या आदरभावनेच्या स्पष्टीकरणार्थ लिहितात, 'ज्या माणसाला गांधींच्याविषयी अतीव श्रद्धा आणि आदर आहे त्या माणसाने गोळवलकर गुरुजी आणि सावरकर यांच्याहीविषयी आपल्या मनात आदर आहे, हे सांगणेच आपल्याला प्रथमत: पटत नाही. कारण आपण मनातल्या मनात दोन गोष्टींची सांगड घालून टाकलेली आहे. एखाद्या व्यक्तीविषयी मनात आदर असणे आणि त्या व्यक्तींची मते, निदान प्रमुख मते अजिबात मान्य नसणे या

गोष्टी एकत्र संभवतात. हेच आपण विसरून गेलो आहोत.’[१३]

ज्या गोळवलकरांविषयी कुरुंदकरांना आदर आहे, त्यांचे कुरुंदकरांशी कोणत्याच प्रकारचे जैव नाते नाही. कुरुंदकरांचा त्यांच्याशी व्यक्तिगत कसलाच संबध नव्हता. त्यामुळे व्यक्तिगत जिव्हाळा असण्याचा प्रश्नच नाही, ज्या आधारे हा आदरभाव विकसित होईल. जर कुरुंदकरांच्या व्यक्तिगत आयुष्याला गोळवकरांच्या बाबतीत या मर्यादा असतील तर हा आदरभाव नेमक्या कोणत्या भावनेतून प्रकटलाय? कारण कुरुंदकर आदरभावाविषयी मनुस्मृतीवरील आपल्या विश्लेषणात लिहितात, ‘पूज्यता हे ज्ञान आणि चारित्र्याला की, वर्णहितावर घातलेली झूल आहे?’[१४] पूज्यता ही आदरभावनेचे प्रकट रूप आहे. आदरभावना किंवा पूज्यता ही ज्ञान आणि चारित्र्यासाठी असते असे कुरुंदकरांचे मत आहे. कुरुंदकरांचे हे मत ग्राह्य मानले तर ते गोळवलकरांविषयीचा आदरभाव ज्या भावनेतून प्रकट करतात, त्याला दोन अर्थ प्राप्त होतात, एक - गोळवलकरांच्या सामाजिक व बौद्धिक चारित्र्याविषयी कुरुंदकरांच्या मनात आदर आहे. दोन- वर्णहिताचे संबंध विषमता, अनैतिकता आणि मानवी जीवनाच्या विरोधी बाजूचे असले तरी ते कुरुंदकर वर्णहितासाठी पुरोगामित्वाची झूल पांघरून जपू पाहतात.

‘शिवरात्र’ मध्ये कुरुंदकरांनी ‘श्री. गोळवलकर गुरुजी आणि महात्मा गांधी’ हा पहिलाच लेख लिहिला आहे. या लेखाच्या शीर्षकात गोळवलकरांना गांधींच्या तुलनेत आधिक प्राधान्य दिलेले आहे. लेखाच्या शीर्षकातून गांधी आणि गोळवलकरांच्या मूल्यांविषयी आणि व्यावहारिक वर्तनाविषयी लेखात चर्चा केलेली असावी असे वरकरणी दिसते. किंवा काहींचा तसा समज होऊ शकेल. पण सबंध लेख गांधींचे हिंदू वर्तन, हिंदूनिष्ठा, गांधींचे हिंदू राजकारण आणि गोळलकरांचे हिंदुत्व या विषयाभोवतीच केंद्रित झाले आहे. चर्चा गोळवलकरांनी गांधींचे कौतुक केले, अशी गोळवलकरांच्या बाजूची नोंद घेऊन सुरू होते. मग चर्चा गांधींचे हिंदू नेतृत्व आणि गोळवलकरांचे हिंदुत्व याभोवती

केंद्रित होते. कुरुंदकरांनी आपल्या लेखात कशाची चर्चा करावी, करू नये या स्वातंत्र्याविषयी कुणालाच आक्षेप असण्याचे कारण नाही. ज्या गोळवलकरांनी हिटलरच्या मूल्यसरणीचा गौरव केला, त्या गोळवलकरांविषयी कुरुंदकरांनी आदर व्यक्त केला आहे. पुढे त्यांनी असा आदर हिटलरविषयी जरी व्यक्त केला असता तरी त्यावर आक्षेप घेण्याचे कारण नाही. कारण त्यांचे हे स्वातंत्र्यही मान्य करता येईल. पण आक्षेप त्यांच्या कथनात आणि वर्तनात असणाऱ्या तफावतीवर आहे.

दृश्य स्वरूपात कुरुंदकर स्वत:ला गांधींवर श्रद्धा ठेवणारा, गांधींचे नेतृत्व मान्य करणारा म्हणून प्रस्तुत करतात. राष्ट्र सेवा दलाच्या माध्यमातून गांधीवादी वर्तुळात त्यांचा सामाजिक वावर होता. पण वैचारिक वर्तनात मात्र कुरुंदकरांना गोळवलकरही आदरणीय, नथुराम देशभक्त आणि गोपाळ गोडसे, नाना आपटे या दोघांच्या पत्नी त्यागमूर्ती वाटतात. गोळवलकर उघडपणे चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार करतात म्हणून ते त्यांच्या धैर्याचे कौतुक करतात. जर गोडसे, आपटेच्या पत्नींचा त्याग व गोळवलकरांचे हे धैर्य कौतुकास प्रमाण मानायचे असेल तर हिटलरपासून मुसोलिनीपर्यंत जगातील अनेक क्रूर हुकुमशहांकडे असणाऱ्या धैर्याचे, त्यांनी त्या पदावर येण्यासाठी भोगलेल्या कष्टाचे, दिलेल्या त्यागाचेही कुरुंदकर कौतुक करणार होते का? विध्वंसाच्या जन्मालाही गर्भवेदना सोसाव्याच लागतात आणि संस्कारशील क्रांतीपुरुषांच्या जन्मासाठीही मातेला गर्भवेदनांतून मुक्ती नाही. गर्भवेदनेचे हे साम्य प्रमाण मानून विध्वंसाच्या जन्माचे स्वागत करणे कितपत योग्य होईल? हिटलर, नथुराम, गोळवलकर यांच्या त्यागात, धैर्यात आणि महात्मा फुले, बाबासाहेब, विनोबा आणि गांधींच्या त्यागात, धैर्यात खूप फरक आहे. कुरुंदकर यातील मूलभूत भेद दुर्लक्षित करतात. आणि गोळवलकर, नथुराम यांच्या अपवादभूत गुणांची दखल घेऊन त्यांच्या कथित राष्ट्रनिष्ठेचे कौतुक करतात. त्यांच्या कुटुंबासाठीही गौरवभावना व्यक्त करतात. आणि बहुजन महापुरुषांविषयी मात्र दुटप्पी भूमिका घेतात.

हिंदुत्ववादी नसलो तरी माझे मत तेच - कुरुंदकर

हिंदुत्ववादी नेत्यांच्या अपवादभूत गुणांची दखल हा कुरुंदकरांच्या लिखाणातील सहिष्णुभाव होता, हे मान्य कले तर हा सहिष्णुविचार फक्त गोळवलकर, सावरकर, गोडसे वगैरेंच्या बाबतीतच त्यांनी का प्रमाण मानलाय? हा प्रश्न अनुत्तरित राहतो. त्यांच्या मुसलमान, इस्लामविषयीच्या लिखाणात या अशा अपवादाची दखल नाही. इस्लामच्या अपवादाची दखल घेतली नाही, हा मुद्दा जरी दुर्लक्षित केला, तरी कुरुंदकर इस्लामी तत्त्वज्ञानाच्या अंगभूत वैशिष्ट्याचीही दखल घेत नाहीत. पण उलट त्याचे विकृतीकरण करुन, गैरअर्थ काढतात. त्याच्या प्रतिमेचे राक्षसी चित्रण करतात. कुरुंदकर आणि इस्लामच्या अंगभूत गुणांच्याविषयीचे लिखाण पुढे येईल, पण त्या आधी मुसलमानांमध्ये असणाऱ्या अपवादाविषयी कुरुंदकरांची भूमिका काय आहे, ते पाहूयात.

कुरुंदकरांनी हैदराबाद विलिनीकरणाविषयीची त्यांची भूमिका काही लेखातून मांडली आहे. पण याविषयावर स्वतंत्र आणि विस्तारित लिखाण केलेले नाही. मात्र त्यांनी या विषयावर काही व्याख्याने दिली आहेत. त्याची माहिती मागे दिली आहे. या लिखाणात आणि व्याख्यानात कुरुंदकर 'एकजात सर्व मुसलमान निजामाच्या बाजूचे होते. त्यांनी निजामाचा हैदराबाद राष्ट्र करण्याचा राष्ट्रविचार स्वीकारला होता. हा लढा हिंदू विरुद्ध धर्मांधळे मुसलमान व त्यांचे नेते आणि निजाम असा होता.' असे प्रतिपादन करतात. त्यांच्या एकूण प्रतिपादनाचा हा अंतिम सार लक्षात घेतला, तर त्यात निजामाच्या विरोधात असणाऱ्या, हैदराबाद विलिनीकरणासाठी संघर्ष करणाऱ्या, मार्क्सवादी चळवळीत तथा हैदराबादच्या प्रागतिक साहित्य चळवळीत असणाऱ्या मुस्लिमांना आणि हैदराबाद संस्थानातील मुस्लीम समाजात असणाऱ्या द्वंद्वाला अपवाद म्हणूनही कुरुंदकरांनी त्यांच्या भूमिकेत कोणतेचे स्थान दिलेले नाही.

इस्लामविषयीदेखील त्यांची भूमिका अशीच आहे. इस्लामी तत्त्वज्ञान अमानवी, विषमतावादी, गुलामीचे समर्थन करणारे

असून त्याच्या उद्भवातून कसलेच इष्ट परिवर्तन जगात घडलेले नाही, अशी कुरुंदकरांची भूमिका आहे. मुस्लीम राजकारणाचा अभ्यास करतानाही ते जमातवाद या प्रमुख सूत्रावरच स्वतःचे चिंतन पुढे रेटतात. एकूण मुस्लीम प्रश्नांचे सरसकटीकरण करून ते मुसलमान समाजाचे चारित्र्य कल्पनाधिष्ठित व मिथकप्रमाणित सामाजिक चारित्र्य रंगवतात. त्यातल्या कोणत्याही वैशिष्ट्यावर कसलेच लिखाण न करता, चिकित्सेच्या नावाखाली ते संपूर्ण समाजालाच टीकेच्या केंद्रस्थानी उभे करतात. भारतीय मुस्लीम समाज आणि इस्लामविषयी त्यांनी मांडलेले काही तर्क आपण पाहूयात, जेणेकरून हा मुद्दा आणखी स्पष्ट होईल. कुरुंदकरांचे काही तर्क -

जगातील प्रत्येक मुसलमान कुराण, हदीस व कुराणाची भाष्यपरंपरा यांवर श्रद्धा ठेवतो. अशी श्रद्धा असणारा माणूस लोकशाहीवादीही असू शकत नाही, राष्ट्रवादीही असू शकत नाही, सेक्युलरही असू शकत नाही.[१५]

भारतीय मुसलमानांचे राजकीय नेतृत्व पाकिस्तानप्रेमातून विचार करणारे आहे. सामान्य मुसलमान धार्मिक आहे. इस्लामचे केंद्र मक्का-मदिना भारताबाहेर, अरब जग भारताबाहेर, इस्लामी देश पाकिस्तान भारताबाहेर, असे हे चित्र आहे. म्हणून मुसलमान धर्मानुरोधाने विचार करायला लागला की त्या विचाराला राष्ट्रद्रोहाचा वास येऊ लागतो. राजकीय नेते स्पष्ट हानिकारक भूमिकेपर्यंत समाज नेतात. हिंदू समाजाला भारताबाहेर धर्मभूमी नाही. भारताबाहेर प्रेम करण्यास जागाच नाही. त्यामुळे धार्मिक हिंदूला राष्ट्रद्रोही होणे फार कठीण जाते.[१६]

पाचसहाशे वर्षे मुसलमानांनी या देशावर राज्य केले. देवळे जाळणे, मूर्ती फोडणे, कत्तली करणे, बायका पळविणे, सक्तीने धर्म बाटविणे हे सगळे प्रयोग करूनसुद्धा इस्लामला आपली बहुसंख्या येथे निर्माण करता आलीच नाही.[१७]

आधुनिक सुशिक्षित हिंदूंना मुस्लीम धर्मवेडेपणाची तीव्र जाणीव जातीय दंगली आणि पाकिस्तानची चळवळ ह्यामुळे होत असते. मुस्लीम अत्याचारांचा मागचा सर्व इतिहास

विसरून (हा इतिहास खोटा आहे असे म्हणण्याची माझी शक्ती नाही.) हिंदू बहुमताच्या ह्या देशात मुसलमानांना संपूर्णपणे समान नागरिकत्व देण्यासाठी सारे हिंदू नेते एका पायावर तयार असतात. स्वा सावरकर, आणि कै. श्यामाप्रसाद मुखर्जी ह्यांचा तर ह्या भूमिकेला पाठिंबा होताच, पण ह्या भूमिका डॉ. हेडगेवार व कै. गोळवलकर गुरुजी ह्यांनाही मान्य होत्या. मुसलमानांचे ह्यावर समाधान नव्हते. गोखले, गोळवलकर, गांधी, नेहरू, सुभाषचंद्र बोस ह्यापुढे एक पाऊल टाकणारे होते. हे पाऊल हिंदुत्ववाद्यांना मान्य नव्हते. पण हिंदू प्रजा ज्या नेत्यांच्या मागे होती त्यांना म्हणजे टिळकांना ते मान्य होते. (ह्या क्रमात पुढे गांधीजी इत्यादी नेते येतात.) विभक्त मतदारसंघ घ्या किंवा लोकसंख्येपेक्षा अधिक जागा घ्या, धर्म व परंपरांच्या संरक्षणाबद्दल हवी तेवढी हमी घ्या, मागासलेपणाच्यासाठी विकासात अग्रहक्क घ्या, असे ह्यांचे म्हणणे होते. पण हा औदार्याचा हात फेटाळून दंगल करून मुसलमानांनी स्वतःचे राष्ट्र मिळवले. आता हिंदूंना असे वाटते की एकदा पाकिस्तान मिळाल्यानंतर भारतीय मुसलमानांनी एकतर पाकिस्तानला चालते व्हावे अगर भारतात प्रेमाने राहावे. ह्या राष्ट्रावर प्रेम करण्यास शिकावे. हिंदूंचे हे मनोगत रास्त तर आहेच पण उदारही आहे. कारण त्यात सूडाची भूमिका नाही. मी हिंदुत्ववादी नसलो तरी माझे मत तेच आहे.[१८] (जाड ठसा माझा)

कुरुंदकर स्वतःचे तर्क सिद्ध करण्यासाठी संदर्भांचा वस्तुनिष्ठ आधार न घेता त्याची मोडतोड करतात. लालित्यपूर्ण भाषातंत्राचा, आलंकारिक भाषेचा वापर करून आपले मुद्दे सजवतात. अर्धवट दाखले देऊन भ्रम निर्माण करतात. मुस्लीम प्रश्न अभ्यासकाप्रमाणे समजून घेत नाहीत. ते तर्क मांडताना आपले पूर्वग्रह त्यावर लादतात. अभिनिवेषावर आधारित आक्रमक भूमिका घेऊन प्रतिवाद करतात. संज्ञा, संकल्पनांची पार्श्वभूमी लक्षात न घेताच त्यांना अंतिम तर्काकडे यायचे असते. स्वतःच्या प्रणालीवर आधारित भविष्यातील सांस्कृतिक राजकारणाची दिशा ठरवायची असते. त्यासाठी ते सातत्याने मुस्लीम समाजाचे

विकृत चित्रण करण्यावर भर देतात. आपला हेतू साध्य करण्यासाठी हिंदुत्ववादी विचारांना मान्यता द्यायलाही ते कचरत नाहीत. इतकं सारं करूनही पुन्हा कुरुंदकर मार्क्सवादी असतात. गांधीवादी होतात. आणि सेवा दलाच्या बौद्धिकावरही अधिकार सांगतात.

कुरुंदकरांच्या तर्कविश्वाची माहीती घेताना वर दिलेल्या चार प्रातिनिधिक तर्कांपैकी चौथ्या क्रमांकांचे त्यांचे तर्क त्यांच्या एकूण भूमिकेचे चारित्र्य समजून घेण्यासाठी महत्त्वाचे ठरू शकेल. त्यात हिंदुत्ववादी नेत्यांच्या मतांना ते सहिष्णू ठरवतात. पुरोगामी नेत्यांच्या विचारांना आततायी घातकी ठरवतात. आणि स्वत: हिंदुत्ववादी नसलो तरी माझे मत तेच असल्याची कबुली देतात. ज्या वेळी कुरुंदकर 'मी मुस्लीम प्रश्नावर हिंदुत्ववादी निवाडे मान्य करतो' असे स्पष्टपणे लिहितात तेव्हा पुरोगाम्यांनी त्यांना या विषयावर उगाच आपल्या वर्तुळात ओढण्याचा बालिशपणा करण्यात काहीच हाशील नाही. पण याच नव्हे तर अनेक मुद्यांवर कुरुंदकरी तर्क आजही पुरोगामी विचारविश्वाच्या बौद्धिकाच्या दिशा निर्धारित करत आहेत हे वास्तव आहे. वर्तमानात महाराष्ट्रामध्ये पुरोगामी विचारांची होत असलेली पिछेहाट या अशा हिंदुत्ववादी प्रणालीपीडेतल्या मुस्लीम प्रश्नांच्या व्याख्येत आहे. आणि कुरुंदकरांच्या चलाख सांस्कृतिक व्यवहाराच्या रचनेत आहे.

३

हवी तशी मोडतोड करा, हवे ते तथ्य मांडा

कुरुंदकरांविषयी अलीकडे सुरू असलेली मांडणी त्यांना महान विचारवंत, प्रज्ञावंत, शतकातील तत्त्वज्ञ ठरवण्याच्या वाटेने जाणारी आहे. अनेक विचारवंतांनी, अभ्यासकांनी त्यांच्या भूमिकांमधून कुरुंदकरांच्या विभूतिपूजेला अनेक अर्थांनी मान्यता दिली आहे. पण मुळात कुरुंदकरांच्या लिखाणाचे स्वरूप आणि त्यांचे कार्य याहून निराळे आहे. कुरुंदकर इतिहासाचा हवा तसा वापर करतात. त्यातून हवे तसे तर्क काढतात. अपेक्षित मूल्य प्रसवतात. इतिहासाकडून

आपल्या अपेक्षांची पूर्ती करून घेण्यासाठी कुरुंदकरांनी अनेक ठिकाणी संदर्भहीन दाखले दिले आहेत. मोडतोडीने समाधान होत नसेल तर त्यांनी प्रक्षेपाचाही आधार घेतला आहे.

कुरुंदकर इस्लामच्या अनेक गहन संकल्पनांचा सहजतेने उल्लेख करतात. अरबी, उर्दू शब्दांचा, इस्लामी संज्ञांचा वापर करून या विषयातील आपले पांडित्य दाखवण्याचा प्रयत्न करतात. पण उलटतपासणीत त्यांचे हे पांडित्य प्राथमिक पातळीवरच कोसळून पडते. उदाहरणार्थ इस्लामी तत्त्वज्ञानातील 'इर्तिदाद', 'जिंदीक', 'बईद' या संज्ञांची माहिती देताना ते 'इर्तकाक' हा शब्द वापरतात. त्याला इस्लामी न्यायप्रणालीतील संज्ञा ठरवतात. पण संपूर्ण इस्लामी विधीशास्त्रात अशी कोणतीच संज्ञा अस्तित्वात नाही. त्यामुळे कुरुंदकरांनी आपली 'इर्तकाक' नावाची कल्पना इस्लामी तत्त्वज्ञानात घुसडण्याचा प्रयत्न केला आहे. हे लपून राहत नाही.[१९] सोबतच त्यांनी ज्या अन्य संज्ञांचा उल्लेख केला आहे, त्यातील काहींची व्याख्याही बदलली आहे. कुरुंदकर लिहितात – 'इस्लाममध्ये धर्माची आज्ञा बदलणे हा गुन्हा आहे. या गुन्ह्याला 'इर्तकाम' असे म्हणतात. धर्माची अक्षरे तीच ठेवणे आणि आशय बदलणे यालाही गुन्हाच मानलेले आहे. हा गुन्हा करणाऱ्याला 'जिन्दीक' असे म्हणतात, धर्म सोडून दूर जाणे याला 'बइद' असे म्हणतात. धर्माच्या आज्ञा खोडून काढणे, त्यावर शंका घेणे याला 'इर्तदाद' म्हणतात. इर्तदाद, बइद, जिन्दीक या सर्वांना कमरेपर्यंत जमिनीत पुरावे आणि दगडांनी ठेचून ठार करावे, अशी धर्मशास्त्राची आज्ञा आहे. हा स्वधर्मातील अश्रद्धांच्या विरुद्ध सुरू असलेला जिहाद आहे. परधर्मीयांना तलवारीने इस्लाम पटवावा, आणि स्वधर्मीयांच्या मनात धर्मविषयक कच्चेपणा निर्माण झाला, तर तो दगड घालून दूर करावा, ही धर्माज्ञा नेहमीच मनाला पटत नाही.'[२०]

कुरुंदकरांच्या लिखाणातील 'इर्तकाक'विषयीची माहिती आपण वर पाहिली आहे. 'इर्तकाक'नंतर कुरुंदकरांनी उपरोक्त परिच्छेदात 'जिन्दीक' आणि 'बइद'नंतर 'इर्तदाद'

असा शब्द वापरला आहे. मूळ इस्लामी विधीशास्त्रात, तत्त्वज्ञानात 'इर्तदाद' असा शब्द नाही. पण कुरुंदकर या संज्ञेची जी व्याख्या करतात, त्यावरून त्यांना 'इर्तिदाद' या संज्ञेचा निर्देश करावायचा असेल. आपण कुरुंदकरांच्या लिखाणातील इर्तदाद हे मूळ इर्तिदादच आहे असे गृहीत धरून त्याविषयी त्यांच्या तर्कातील सत्यासत्यता पडताळून पाहूयात.

इस्लामी तत्त्वज्ञानातील इर्तिदाद या संज्ञेचे दोन प्रकार आहेत. १) व्यक्तिगत इर्तिदाद (कोणत्याही प्रकारचा राजकीय विद्रोह न करता धर्मत्याग करणे) २) राजकीय विद्रोहात्मक इर्तिदाद (धर्मत्यागानंतर इस्लामी राजवटीला आव्हान देणे). या दोन इर्तिदादपैकी पहिल्या इर्तिदादविषयी कुरआनने कोणत्याही शिक्षेची घोषणा केली नाही. फक्त निषेध नोंदवला आहे. उदाहरणार्थ, कुरआनमधील त्याविषयीची ही आयत पाहा- 'हे श्रद्धावंतानो, जर तुमच्यापैकी कुणी आपल्या धर्माकडे पाठ फिरवत असेल (धर्म त्याग करीत असेल तर) अल्लाह (त्याच्याजागी) आणखी कित्येक लोक असे निर्माण करील जे अल्लाहला प्रिय असतील आणि अल्लाह त्यांना प्रिय असेल. जे सज्जनांसाठी मृदु आणि विरोधकांसाठी कठोर असतील'(सुबोध कुरआन- ५/५५) अल्लाहने या आयतीमध्ये धर्मत्यागाच्या भूमिकेचा फक्त निषेध नोंदवला आहे. त्यासाठी शिक्षा अथवा, दंडाची तरतूद केलेली नाही.

इर्तिदादमध्ये दंडाची तरतूद धर्मत्यागानंतर इस्लामिक स्टेटच्या विरोधातील राजद्रोहासाठी आहे. हा दुसरा इर्तिदाद राजकीय विद्रोहाशी निगडीत आहे. जामिआ अल अजहर विद्यापीठातील प्राध्यापक इमादुस् सय्यद मोहम्मद इस्माईल शरबिनी यांनी 'उकुबतुजानी वल मुर्तद फि जौ इल कुरआनी व सुन्नती' हा इस्लामी विधीशास्त्रावरील ग्रंथ अरबी भाषेत लिहिला आहे. त्यामध्ये त्यांनी 'इर्तिदाद' या संज्ञेची संपूर्ण माहिती दिली आहे. ते लिहितात, 'जी व्यक्ती इस्लामचा त्याग करून इस्लामी राजवटीच्या विरोधात विद्रोह करील. त्याच्या राज्याविरोधातील धर्मपरिवर्तनानंतर केलेल्या या

विद्रोहाच्या गुन्ह्याला (राजकीय) इर्तिदाद म्हणतात. धर्मपरिवर्तनानंतर जर त्या व्यक्तीने राजद्रोह केला तर त्याला इर्तिदादमध्ये शिक्षेची तरतूद आहे. इर्तिदादमध्ये कोणत्याही प्रकारचे धार्मिक पारतंत्र्य अंतर्भूत नाही. इर्तिदाद धर्म, चिंतन आणि अभिव्यक्तिस्वातंत्र्याच्या विरोधात नाही.'' [२१] इमादुस् सय्यद मोहम्मद इस्माईल शरबिनी एक बाब स्पष्टपणे नमूद करतात की, धर्मत्यागानंतर राजद्रोह केला तर शिक्षा आहे. राजद्रोहासाठी फक्त इस्लामी तत्त्वज्ञानातच शिक्षेची तरतूद नाही तर आजही जगामध्ये अनेक आधुनिक धर्मनिरपेक्ष, लोकशाही राष्ट्रांमध्ये राजद्रोहाच्या गुन्ह्याकरता मृत्युदंडाची शिक्षा दिली जाते.

कुरुंदकर धर्म त्यागणाऱ्या व्यक्तीला ठेचण्यासाठी इस्लामने तरतूद केली आहे असा आरोप लावून इस्लामी तत्त्वज्ञानाला धर्म लादण्याची कर्मठता मान्य असल्याचे सांगतात. पण मूळ इस्लामी तत्वज्ञानात याविषयी अत्यंत स्पष्ट भूमिका मांडलेली आहे. इस्लामला धर्म लादण्याचा विचार मान्य नाही. अल्लाहने स्पष्ट आदेश दिला आहे.

'धर्माच्या बाबतीत कोणतीही जोरजबरदस्ती नाही.' (२/२५७)

अल्लाहने हिच भूमिका सुरह अल्कहफमध्ये वेगळ्या पद्धतीने मांडली आहे. अल्लाह म्हणतो-

'स्पष्ट सांगून टाका हे सत्य आहे, तुमच्या पालनकर्त्याकडून, आता ज्याची इच्छा असेल त्याने मान्य करावे आणि ज्याची इच्छा असेल त्याने नाकारावे.' – (१८/३०)

सुरह काफीरुनची शेवटची आयतदेखील या भूमिकेला पुष्टी देणारी आहे–

'(तुम्ही असे) म्हणा, 'हे श्रद्धाहीन लोकहो, मी त्याची उपासना करीत नाही. ज्याची उपासना तुम्ही करता. ना तुम्ही त्याची उपासना करता ज्याची उपासना मी करतो. आणि मी त्याची उपासना करणार नाही ज्याची उपासना तुम्ही करता. आणि ना तुम्ही त्याची उपासना कराल ज्याची मी उपासना करतो. तुमच्यासाठी तुमचा धर्म माझ्यासाठी माझा धर्म' (१०९/१-५)

कुरुंदकर इस्लामी दंडसंहितेची कसलीच माहिती न देता थेट शिक्षेची माहिती देतात. धर्मत्याग, धार्मिक आज्ञेचे खंडन, धर्मद्रोह अशा सर्व गुन्ह्यांसाठी इस्लाममध्ये दगडाने ठेचण्याच्या शिक्षेची तरतूद असल्याचे सांगतात.

इस्लामी दंडसंहितेचे तीन प्रकार आहेत. १) हुदुद २) किसास ३) ताजीरात. यातील 'हुदुद' या पहिल्या प्रकारामध्ये गुन्हेगाराला माफी मिळू शकत नाही. 'किसासन' हा दुसरा प्रकार आहे. एखाद्या व्यक्तीची हत्या झाली असेल तर त्याच्या मारेकऱ्याला मृताचे नातलग (वारस) माफ करत असतील तर माफी मिळेल. नसेल तर शिक्षा दिली जाते. ताजीरात या तिसऱ्या प्रकारामध्ये निश्चित केलेल्या शिक्षा नाहीत. शिक्षेचा निर्णय परिस्थितीनिरपेक्ष असून त्याचा निर्णय न्यायाधीशांनी घ्यायचा आहे. पण या श्रेणीत मृत्युदंड दिला जाऊ शकत नाही. कुरुंदकरांनी सांगितलेल्या 'इर्तिदाद', 'बईद', 'जिन्दीक'पैकी इर्तिदादमधला राजकीय इर्तिदाद हा मृत्युदंडास पात्र गुन्हा आहे. त्याचा समावेश हुदुदमध्ये होईल. जिन्दीकचा समावेश ताजीरात श्रेणीत होतो. वर नमूद केल्याप्रमाणे ताजीरातमध्ये निश्चित केलेल्या शिक्षा नसल्या तरी त्यामध्ये मृत्युदंडाची शिक्षा कधीच दिली जात नाही. पण कुरुंदकर इर्तिदाद, जिन्दीक वगैरेंसाठी थेट दगडाने ठेचायचीच शिक्षा असल्याचे सांगतात. वास्तविकत: इस्लामी तत्त्वज्ञनात बलात्काराव्यतिरिक्त कोणत्याच गुन्हेगाला कमरेपर्यंत जमिनीमध्ये पुरून दगडाने मारण्याची शिक्षा सांगितलेली नाही. धर्म, श्रद्धा हा तर इस्लामी तत्त्वज्ञानानुसार व्यक्तिगत विवेकाच्या आधारे घ्यावयाचा निर्णय आहे. त्यात कोणत्याही बाह्य प्रभावाला स्थान नाही.

पण कुरुंदकर धर्मद्रोह, धर्मश्रद्धा व त्याच्याशी निगडीत गुन्ह्यांना दगडाने ठेचण्याची शिक्षा असल्याचे सांगून इस्लामच्या राक्षसी प्रतिमेला आकार देतात. इस्लामी तत्त्वज्ञानाची ही एक प्रकारे बदनामीच आहे. कोणत्याही प्रणालीतील अंतर्गत वैशिष्ट्यांची दखल न घेता, संज्ञेच्या अंतर्गत असणाऱ्या गुणात्मक विभागाची माहिती न देता त्याचे सरसकटीकरण करून त्यावर नकारात्मक भाष्य करणे

हे कुरुंदकरांच्या लिखाणाचे मध्यवर्ती वैशिष्ट्य आहे. कुरुंदकर ज्या अर्थी इस्लामी दंडसंहिता, विधीशास्त्र वगैरेतील अतिशय गहन अशा संकल्पना, संज्ञांवर भाष्य करतात त्या अर्थी त्यांना याच्या अंतर्गत वैशिष्ट्यांची व गुणात्मक फरकांची माहिती नसेल असे मानता येणार नाही. त्यामुळे कुरुंदकर इस्लामी तत्त्वज्ञानाचे जाणीवपूर्वक सरसकटीकरण करून आपली नकारात्मकता त्यावर लादतात हे स्पष्ट होते.

संदर्भ गाळून कुरआनच्या ग्रंथस्वरुपावर आक्षेप

कुरुंदकरांनी 'जागर'मधील 'धर्मग्रंथ-अनुयायी-जीवन' या लेखात कुरआनला ग्रंथस्वरूप देण्याच्या प्रक्रियेवर आक्षेप नोंदवले आहेत. ते लिहितात, 'मुसलमानांच्या धार्मिक इतिहासाच्या ग्रंथातच असे म्हटलेले आहे की, एकेक आयत परमेश्वराकडून येई. ती रसूल जनतेला सांगे. या आयती दगडावर, चामड्यावर, कित्येकदा लोकांच्या छातीवर, झाडांच्या पानांवर संग्रहित केलेल्या असत. खलिफा अबूबकरांच्या मृत्यूनंतर, खलिफा उमरच्या मृत्यूनंतर उस्मानच्या काळात याची जाणीव होऊ लागली की, आता प्रेषिताच्या मृत्यूला १७-१८ वर्षे उलटून गेलेली आहेत. क्रमाने जुने लोक संपून जात आहेत. कुराण तोंडपाठ असणारे हाफीज कुरा (कुरुंदकरांना बहुदा हाफीज ए कुरआन असे म्हणावयाचे असेल.) मृत होत आहेत, म्हणून हा ग्रंथ एकत्रित केला पाहिजे. हे काम इ.स. ६५१ला प्रेषिताचा चिटणीस जैद इब्ने साबिद याने पार पाडले. ह्या वेळेपर्यंत नानाविध अपपाठ निर्माण होऊन गेले होते. जैदने यांतून वाट काढण्यासाठी प्रेषिताची पत्नी उमरची कन्या हफशा हिचा पाठ स्वीकारला व इतर पाठ नष्ट केले. असे म्हणतात की, हफशाजवळ पहिला खलिफा अबूबकर याची समग्र पोथी होती. दोन कारणांनी हे म्हणणे संशयित आहे एक तर अशी पोथी असल्यानंतर जैदला नेमण्याचे कारण नव्हते. तीच पोथी प्रमाण पाठ म्हणून स्वीकारता आली असती. अबूबकर सर्वांना वंद्य होता.'[२२] कुरुंदकरांच्या मते कुरआनला ग्रंथस्वरूप देण्याची प्रक्रिया इस्लामचे चौथे खलिफा हजरत

उस्मान यांच्या काळात सुरू झाली. आणि त्याची जबाबदारी प्रेषितांचे सहकारी हजरत जैद बिन साबित यांना देण्यात आली. त्यांनी प्रेषितांच्या पत्नी हजरत हफशा यांच्याकडे असणारी इस्लामचे पहिले खलिफा हजरत अबु बक्र यांची प्रत प्रमाण मानली. पुढे कुरुंदकर म्हणतात, जर ही खलिफांची प्रत होती, तर नव्याने प्रत तयार करण्याचा उपद्व्याप करण्याची काय गरज होती? ते पुढे अशा प्रकारची कोणतीही प्रत असण्याची शक्यता नाही, कारण तशी प्रत हजरत अबु बक्र यांनी बनवली असती, तर ती त्यांनी त्यांची कन्या आणि प्रेषितांच्या पत्नी हजरत आएशा यांच्याकडे ठेवली असती, असा नेहमीच्या कल्पनेवर आधारित तर्क मांडतात. या आक्षेपाच्या आधारे कुरुंदकरांना समाजात कुरआनच्या वर्तमान प्रतीविषयी संशयाचे वातावरण निर्माण करायचे आहे, हे उघड दिसतंय.

कुरुंदकराच्या या सर्व आक्षेपांच्या पार्श्वभूमीवर कुरआनच्या अधिकृत प्रतनिर्मितीचे वास्तव समजून घेणे गरजेचे आहे. कुरआन संकलनाच्या इतिहासावर सय्यद सादिक हुसैन यांनी 'जमा व तदवीन कुरआन' हा ग्रंथ लिहिला आहे.[२३] त्याशिवाय डॉ. माजिद अली खान यांनी चार खलिफांच्या इतिहासावर[२४] संशोधन केले आहे. त्याचे मराठी भाषांतर मीर इसहाक शेख यांनी केले आहे. तर शेषराव मोरे यांनी 'प्रेषितानंतरचे पहिले चार आदर्श खलिफा'[२५] हा ग्रंथ लिहिला आहे. या दोन्ही ग्रंथांमध्ये हजरत अबु बक्र यांच्यावरील प्रकरणात कुरआनला ग्रंथरूप देण्याच्या प्रक्रियेचा इतिहास दिलेला आहे. या तीनही ग्रंथांपैकी मोरे यांच्या पुस्तकातील संदर्भ मराठी वाचकांना सहज उपलब्ध होतील. त्यामुळे आपण त्या ग्रंथात दिलेली याविषयीची माहिती समजून घेऊयात. शेषराव मोरे यासंदर्भात लिहितात, 'खलिफा अबू बक्र यांचे सर्वश्रेष्ठ योगदान म्हणजे त्यांनी केलेले कुराणाचे संकलन होय, असे म्हटले जाते. प्रेषितांच्या काळात जे संदेश अवतरित झाले ते पुस्तकरूपाने एकत्रित केले गेले नव्हते. त्यांच्या अनुयायांनी ते पाठांतर करून ठेवले होते. ते सर्व एकत्रित करण्याची आवश्यकता होती.

यासाठी हाफीजची (कुरआनपाठकाची) मदत घ्यावी लागणार होती. दोघांच्या पाठांतरात काही फरक पडला तर सत्य कोणते पाहावे लागणार होते.

यमामाच्या लढाईत कुराणपाठक (हाफीज) ठार झाले होते. तेव्हा उमर खलिफाकडे गेले व म्हणाले 'यमामाच्या लढाईत अनेक हाफीज हुतात्मा झाले आहेत व पुढील लढायांतही होतील. मला भीती वाटते की, अशा रितीने कुराणातील बहुमोल भाग विस्मृतीत जाईल. यासाठी माझा सल्ला आहे की, कुराणाचे संकलन करून एकत्रित करण्याचे काम केले पाहिजे. तसा आपण आदेश काढावा.' यावर खलिफा म्हणाले, 'जी गोष्ट प्रेषितांनी केली नाही ती मी कशी करू शकेन?' यावर उमरनी स्पष्टीकरण दिले की, 'कुराण संकलन हे अल्लाचेच कार्य आहे. प्रेषितांच्या काळात अवतरणे येणे चालूच होते त्यामुळे सर्व कुराण एकत्रित करण्यास त्यांना वेळच मिळाला नाही. शेवटी खलिफाला उमरचा सल्ला पटला व त्यांनी हे काम झैद बि. सबित याच्याकडे सोपवून दिले. त्यांनीच प्रेषितांनी कथन केल्यानुसार ईश्वरी संदेश लिहून घेण्याचे काम केले होते.' पुढे मोरे लिहितात, 'अत्यंत परिश्रमांनंतर झैद यांनी ही जबाबदारी पूर्ण करून कुराणाची अधिकृत प्रत तयार करून खलिफाच्या हाती सुपूर्द केली. खलिफाने ती प्रेषितांची विधवा पत्नी हफसाजवळ ठेवून दिली.'[२६]

कुरुंदकर म्हणतात त्याप्रमाणे कुरआनला ग्रंथरूप देण्याचे कार्य तिसरे खलिफा हजरत उस्मान यांच्या काळात झालेले नाही. ती संपूर्ण प्रक्रिया पहिले खलिफा हजरत अबू बक्र यांच्या काळातच पार पडली होती. आणि त्यांनीच राज्याकडून तयार केलेली ही प्रत प्रेषितांच्या पत्नी हजरत हफसा यांच्याकडे ठेवली होती. तिसरे खलिफा उस्मान यांच्या काळात अनेक देशांमध्ये कुरआनच्या अनधिकृत प्रती प्रचलित झाल्या होत्या. 'कुफामध्ये अब्दुल्ला बि. मसुद याची, बसरा येथे अबू मुसा अशारी याची, तर सिरियामध्ये मिकदाद बि. अल-अस्वद याची प्रत उपयोगात आणली जात असे. त्यामुळेच प्रमाणित व अधिकृत प्रत तयार करण्याची

व घोषित करण्याची गरज निर्माण झाली होती. अशी एक प्रमाणित प्रत पूर्वीच्या खलिफाच्या काळात तयार करण्यात आली होती. ती प्रत खलिफा उमरची मुलगी व प्रेषितांची एक पत्नी हफसा हिच्याकडे होती. तीच प्रत सत्य व प्रमाणित आहे, याची खात्री करून खलिफा उस्मान यांनी अधिकृत प्रत म्हणून घोषित केली व उरलेल्या सर्व प्रती जाळून टाकण्याचा आदेश दिला.'[२७]

कुरुंदकर हजरत अबु बकर यांच्या काळातील कुरआन संकलनाचा इतिहास आणि तिसरे खलिफा हजरत उस्मान यांच्या काळातील सत्य प्रतीच्या काही प्रती बनवून अनधिकृत प्रती नष्ट करण्याच्या इतिहासाची सरमिसळ करतात. इतिहासाच्या अशा संक्षिप्तीकरणातून कुरुंदकरांना वाचकांच्या मनात गोंधळ निर्माण करता येतो. म्हणून सातत्याने ते याच पद्धतीचा अवलंब करतात.

स्वातंत्र्य आणि समतेऐवजी कुरुंदकरांना इस्लाममध्ये विषमताच दिसते

इस्लामविषयी कुरुंदकर किती टोकाच्या आणि नकारात्मक भूमिका घेतात, याची काही उदाहरणे आपण मागे पाहिलीच आहेत. त्याच श्रेणीत गुलामी आणि इस्लाम या विषयावर कुरुंदकरांनी मांडलेल्या विचारांचा समावेश होतो. मनुस्मृतीप्रणित गुलामीच्या तत्त्वांवर भाष्य करताना कुरुंदकर जगात फक्त मनुस्मृतीच असे विचार मांडत नाही वगैरे आडवळणाची विधाने करून इस्लामला मनुस्मृतीच्या समकक्ष आणून उभे करतात. कुरुंदकर म्हणतात, 'मध्ययुगाच्या अखेरपर्यंत या दासप्रथा चालूच होत्या. हिंदूंना जसा हिंदूधर्माचा अंधअभिमान आहे. तसा मुसलमानांनासुद्धा आहे. इस्लाम माणसाचे स्वातंत्र्य पुकारित आला असे सांगण्याचा प्रयत्न मुस्लीम धर्माभिमानी मंडळी सतत करतात. बिगर मुसलमानांच्यापैकी काही थोर व्यक्तींना इस्लाममध्ये मानवी स्वातंत्र्य व लोकशाहीचे दर्शन होते. श्रद्धाळू विवेचने सोडली तर सत्य हे आहे की, दासप्रथेला पवित्र कुराणाने मान्यता दिलेली आहे.'[२८] 'जागर'मध्ये इस्लामधील तथाकथित

गुलामीची तत्त्वे मांडताना कुरुंदकरांनी 'अरब इतिहासकारांच्याच पुराव्याप्रमाणे मुसा इब्न नासिरने अफ्रिकेत तीन लाख गुलाम केले होते. आणि स्पेनमधून त्याने तीस हजार कुमारिका गुलाम म्हणून पकडून आणल्या होत्या.'[२९] असे लिहिले आहे. यानंतर कुरुंदकर 'जागर'मध्येच इस्लामी तत्त्वज्ञानात स्त्रीशोषणाच्या तरतुदी असल्याचा आरोप करताना लिहीतात, 'धर्मशास्त्राप्रमाणे प्रत्येक मुसलमान चार बायका करू शकतो, मात्र तो दासी कितीही ठेवू शकतो. त्या संख्येला मर्यादा नाही. दासीकडून शरीरोपभोग मागणे, हा मालकाचा हक्क धर्मशास्त्राला मान्य आहे. या दासी भेट मिळालेल्या असू शकतात, विकत घेतलेल्या असू शकतात, पकडलेल्या असू शकतात. यांतील सर्व क्रिया धर्मशास्त्राला मान्य आहेत. गुलाम हा मुसलमान झाला तरी तो गुलामच राहतो. प्रेषिताच्या हयातीतच मुसलमान होऊनही गुलाम असणारे स्त्री-पुरुष होते. गुलामांना गुलामगिरीतून मुक्त करणे कर्तव्य नाही, पण ते पुण्यकृत्य आहे.'[३०]

कुरुंदकर आपल्या मांडणीला कसल्याच संदर्भाचा आधार देत नाहीत. त्यामुळे त्यांच्या समीक्षेला अनेक अर्थांनी मर्यादा येतात. किंबहुना कुरुंदकर वाचकांचा, अभ्यासकांचा उलटतपासणीचा अधिकारच हिरावून घेतात असे म्हटले तर वावगे ठरणार नाही. त्यांनी घातलेल्या या मर्यादांचा स्वीकार करून त्यांच्या मांडणीतील मुद्द्यांच्या आधारे त्यांच्या भूमिकेतील विसंगती पाहूयात. उपरोक्त परिच्छेदात कुरुंदकरांचे तीन मुख्य आक्षेप असे आहेत. १) श्रद्धाळू विवेचने सोडली तर सत्य हे आहे की, दासप्रथेला पवित्र कुराणाने मान्यता दिलेली आहे. २) इस्लाममध्ये दास तर असतच पण माणसे खच्ची करणे त्यांना गुलामाप्रमाणे बाळगणेही असे. ३) इस्लामने गुलामीच्या उच्चाटनासाठी मूलभूत नकार दिला नाही.

या तीन मुख्य आक्षेपांपैकी आपण पहिल्या आक्षेपाविषयी काही मुद्दे पाहूयात. इस्लाममध्ये दासप्रथेचे स्थान आणि त्याच्यविषयी इस्लामी तत्त्वज्ञानाने मांडलेली भूमिका याविषयी काही अभ्यासकांची मते आधी आपण विचारात घेऊयात.

आधुनिक विचारांचे इस्लामी अभ्यासक जावेद अहमद गामीदी दासप्रथा आणि दासींच्या विषयी म्हणतात, 'इस्लामच्या संदर्भात अनेक चुकीच्या धारणा प्रचलित आहेत. त्यापैकी एक धारणा ही देखील आहे की, इस्लाम गुलामीला मान्यता देतो. आणि इस्लामने आपल्या अनुयायांना ही मोकळीक दिली आहे की, त्यांनी युद्धातील कैद्यांना विशेषत: महिलांना दासी बनवून त्यांच्याशी विवाहबाह्य संबंध ठेवावेत. मात्र सत्य हे आहे की, इस्लामचा गुलामी आणि रखेल प्रथेशी कसलाच संबंध नाही.'[३१]

इस्लामने गुलामीची प्रचलित व्यवस्था संपवण्यासाठी क्रमाक्रमाने सुधारणांची योजना आखली. इस्लामने सुरुवातीला गुलामांच्या मानवी आधिकारांसंदर्भात काही कायदे केले. आणि त्यानंतर संपूर्ण गुलामीच्या उच्चाटनासाठी प्रयत्न केले आहेत. प्रेषितांच्या आयुष्यातील आरंभीच्या काळात त्यांच्या पत्नी हजरत खदिजा यांनी प्रेषितांना विवाहानंतर आपल्याकडे असणारा एक गुलाम भेट म्हणून दिला. आणि प्रेषितांनी त्याला गुलामीतून मुक्त करून स्वातंत्र्य दिले. प्रेषितांनी त्या गुलामाला नुसते स्वातंत्र्य दिले नाही तर त्याला दत्तकही घेतले. मानसपुत्राचा दर्जा दिला. अरब संस्कृतीमध्ये मुलाच्या नावे पित्याला हाक मारण्याची प्रथा आहे. प्रेषितांनी ज्यांना स्वातंत्र्य दिले होते. त्यांचे नाव हजरत जैद होते. त्यामुळे सदर प्रथेनुसार मक्का शहरात अनेक दिवस तेथील लोक प्रेषितांना अबु जैद (जैदचे पिता) म्हणून हाक मारत होते. गुलामीच्या उच्चाटनाची ही कृती प्रेषितांनी गुलामगिरीच्या व्यवस्थेला दिलेल्या आव्हानांपैकी पहिली कृती होती. त्यामध्ये गुलाम ठेवण्याच्या विचाराला त्यांनी मूलभूतपणे नकार दिला होता. आणि गुलामाच्या स्वातंत्र्यानंतर त्याला आपल्या मुलाचा दर्जा दिला होता. तत्कालीन सामाजिक व्यवस्थेत ही कृती अत्यंत क्रांतिकारक होती. हा प्रेषितांचा व्यक्तिगत निर्णय होता.

जावेद अहमद गामीदी लिहितात, 'गुलामीच्या संपूर्ण उच्चाटनाची प्रक्रिया तत्कालीन सामाजिक रचनेत शक्य नव्हती. ज्या पद्धतीने आज संपूर्ण जगाच्या अर्थव्यवस्थेत

व्याज आर्थिक शोषणासाठी कारणीभूत असेल तरी मुख्य आधार बनलेला आहे. त्याच पद्धतीने त्या काळात गुलामी ही उत्पादनसंस्था, श्रमव्यवहार, बाजार, सामाजिक रचना, राजकीय व्यवस्था, धार्मिक व्यवहार आणि कुटुंबसंस्थेचा मुख्य घटक बनली होती. ज्या पद्धतीने आज व्याज एका क्षणात संपवल्यानंतर साऱ्या जगातील अर्थव्यस्था उद्ध्वस्त होईल. त्याच पद्धतीने गुलामीच्या व्यवस्थेचे थेट उच्चाटन हे अव्यवस्थेचे कारण बनले असते. समाजात मुक्त झालेल्या दासींमुळे वेश्याव्यवसायात आणि स्वातंत्र्य मिळालेल्या पण कुटुंबांपासून तुटलेल्या गुलामांच्या रूपात भिकाऱ्यांची वाढ झाली असती. म्हणून इस्लामने व्यभिचार आणि गुलामीला नकार आणि स्वातंत्र्य ही आपल्या तत्त्वज्ञानाची अंगभूत वैशिष्ट्ये असली तरी त्यासाठी क्रमाक्रमाने सुधारणेचा मार्गच निवडला. पुरेशी सामाजिक मानसिकता घडल्यानंतर आणि अंतिमत: इस्लामच्या प्रभुत्वापश्चात गुलामीच्या समूळ उच्चाटनासाठी प्रयत्न करण्यात आले.' छळाचा निषेध आणि मनाई, मानवी अधिकार, सामाजिक प्रतिष्ठा, वैवाहिक अधिकार, बंदिवासात श्रमव्यवहाराचा अधिकार, गुलामांच्या श्रमाला बाजारात स्वतंत्र स्थान, गुलाम वर्ग आणि मालकांच्या वर्गीय उतरंडीचे उच्चाटन करून मानवी आधारावर सामाजिक समतेची घोषणा आणि संपूर्ण स्वातंत्र्याचा पुरस्कार हा इस्लामच्या गुलामीविरोधी लढ्याचा क्रम आहे. दासीप्रथेच्या उच्चाटनाचा क्रमदेखील असाच आहे. त्यासाठी विवाहसंस्थेचा वापर इस्लामने केला आहे. इस्लामच्या मूलभूत तत्वांपैकी इस्लामने व्यभिचाराला दिलेला नकार आहे. त्याविषयी अत्यंत कठोर शिक्षादेखील इस्लामने केल्या आहेत. असे असताना तर इस्लाम लैंगिक अत्याचाराला परवानगी कशी देईल? पण कुरुंदकर हा बदलांचा क्रम आणि इस्लामी तत्त्वज्ञानाच्या विकासाचा इतिहास लक्षात घेत नाहीत. ते सुरुवातीच्या काळात गुलामीला पूर्णत: नकार न देता इस्लामने मांडलेल्या सुधारणांच्या प्रस्तावाचा संदर्भ वापरून इस्लामने गुलामीचे समर्थन केल्याचा अंतिम निष्कर्ष काढतात.

जावेद अहमद गामीदींचा आणखी एक मुद्दा विचारात

घेण्याजोगा आहे. ते म्हणतात, ‘आपल्या अवतरणाच्या सुरुवातीपासूनच कुरआनने गुलामांना स्वातंत्र्य देण्याला एका महान पुण्यकर्माचा दर्जा दिला आहे. आणि लोकांना अत्यंत प्रभावीपणे हे पुण्यकर्म करण्यासाठी आवाहन केले आहे. कुरआनमध्ये यासाठी वापरलेल्या शब्दांच्या माध्यमातून या आवाहनाचे गांभीर्य आणि भाषेची अर्थगर्भता भाषेचे ज्ञान असणाऱ्यांना लक्षात येईल. अल्लाहला खूश करणे हे मुसलमानांचे अंतिम ध्येय इस्लामी तत्त्वज्ञानाने मानले आहे. त्यानुसार गुलामांना स्वातंत्र्य प्रदान करणे हे अल्लाहला खूश करण्याचे प्रथम आणि सर्वांत मोठे माध्यम आहे.’[३२]

कुरुंदकर इस्लामला गुलामी आणि शोषणाचे तत्त्वज्ञान म्हणून हिणवतात. जगातल्या अभूतपूर्व हिंसाचारासाठी त्याला जबाबदार धरतात. इस्लामच्या उद्‌भवाची कारणे कर्मठ आध्यात्मिक गरजेत शोधतात. त्यांच्या तुलनेत असगर अली इंजिनियर यांनी केलेली इस्लामच्या उदय आणि विकासाची कारणमीमांसा वस्तुनिष्ठ आहे. ते काय म्हणतात पाहू या – ‘सुरुवातीच्या काळात इस्लामी आंदोलन समाजातील पीडित आणि दुर्बल घटकांच्या वेदना, आकांक्षांना अभिव्यक्त करत होते. त्यामुळेच हा शोध अत्यंत महत्त्वाचा ठरेल की, त्याचे सुरुवातीचे समर्थक कोण होते? अब्दुल मुतअल-अस्सईदी नामक एका इजिप्शियन लेखकाने याविषयी संशोधन केले आहे. त्यांच्या संशोधनाप्रमाणे नवस्थापित इस्लाम मुळात नवयुवकांचे आंदोलन होते. ज्या लोकांच्या वयाचे संदर्भ सापडतात. मिळतात, त्यापैकी हिजरतच्या वेळी मुसलमानांमध्ये युवकांचे बहुमत होते.’[३३] आणि या युवकांमध्ये मोठी संख्या पूर्वाश्रमीच्या गुलामांची होती.

शाह मईनुद्दीन अहमद नदवी यांनी सुरुवातीच्या काळात इस्लाम स्वीकारणाऱ्या गुलामांची नावे नोंदवली आहेत.[३४] हे पूर्वाश्रमीचे गुलाम इस्लामी आंदोलनाचे नेते म्हणून पुढे आले. त्यातील अनेकांनी लढाया आणि राजकीय मोहिमांचेही नेतृत्वही त्यांनी केले. त्यापैकी काही प्रमुख नावे ‘हजरत बिलाल, अम्मार बिन यासिर, सलमान फारसी, सुहैब रुमी,

जैद बिन हारिसा, सालिम, आमिर बिन फुहैरा, ख्वाब बिन इर्त (रजि.)' यांची आहेत. या सर्वांना मुसलमानांकडून प्रेषितांच्या अन्य सहकाऱ्यांप्रमाणेच आदर दिला जातो. कुरुंदकर इस्लामने गुलामी लादली हे सांगताना काही मुस्लीम राज्यकर्त्यांनी केलेल्या गुलामांच्या खरेदी-विक्रीच्या घटनांची नोंद देतात. इस्लामच्या उदयानंतर अरबस्तानाबाहेर शेकडो वर्षांनी घडलेल्या घटनांसाठी इस्लामला जबाबदार धरतात. ते इस्लामचे तत्त्वज्ञान आणि मुस्लीम समाजातील दोष यांना एकत्रित करून त्यासाठी इस्लामी तत्त्वज्ञानाला दोष देतात. कुरुंदकर मुसलमानांनी गुलाम केल्याची संख्याही नोंदवतात. पण त्यासाठी त्यांनी कोणतेच संदर्भ दिलेले नाहीत. तशी घटना खरोखरीच घडली असेल तर ती इस्लामविरोधीही आहे आणि निषेधार्हदेखील आहे. गुलामी लादल्याची संख्या सांगणाऱ्या कुरुंदकरांनी नवस्थापित इस्लामच्या नेत्यांनी (ज्यांचे स्थापनेत योगदान होते.) किती गुलाम मुक्त केले याची कसलीच आकडेवारी दिलेली नाही किंवा त्याविषयी ते भाष्यही करत नाहीत. ही आकडेवारी इस्लामच्या अभ्यासाची जी साधने कुरुंदकर हाताळत होते, त्यात सहज उपलब्ध होऊ शकली असती. ('जागर'मध्ये सरतेशेवटी साधनांचा ढोबळ उल्लेख आहे.) पण कुरुंदकांना आपली नकारभूमिका सोडायची नव्हती. त्यामुळेच त्यांनी अशी आकडेवारी दिली नाही.

अमीर इस्माईल यांनी 'बुलगुल मराम'मध्ये ती आकडेवारी दिली आहे. ते लिहितात, 'हजरत आयशा (रजि.) ६७, हजरत अब्बास (रजि.) ७०, हजरत हकीम बिन हज्जाम (रजि.) १००, हजरत अब्दुल्लाह बिन उमर (रजि.) १०००, जुलकलाअ हमीरी (रजि.) ८०००, हजरत अब्दुल रहमान बिन औफ (रजि.) ३००००, हजरत अबु बकर यांनी स्वतंत्र केलेल्या गुलामांची संख्या दिलेली नाही. पण त्यांनी सर्वाधिक गुलाम मुक्त केले आहेत.'३५ विशेष म्हणजे या गुलामांना त्यांच्या मालकांकडून विकत घेऊन, त्यासाठी स्वतःच्या संपत्तीचा व्यय करून हे स्वातंत्र्य दिलेले आहे. प्रेषितांच्या हयातीत जितक्या व्यक्तींनी

इस्लाम स्वीकारला त्यापेक्षा इस्लामच्या स्थापनेनंतर इस्लामी नेत्यांनी स्वातंत्र्य दिलेल्या गुलामांची संख्या आधिक आहे. गुलामी इस्लाम हा विषय अतिशय विस्ताराने मांडता येईल. पण विस्ताराभयास्तव त्याची इतकी नोंद आणि कुरुंदकरांच्या याविषयीच्या भूमिकेतील गाळीव मुद्दे आणि तफावती स्पष्ट करण्यासाठी पुरेशी आहे.

माणसे खच्ची करणे इस्लामसंमत आहे?

इस्लाममध्ये दासप्रथेसोबत हिजडे बाळगणे धर्मसंमत आहे असा आरोपही कुरुंदकरांनी लावला आहे. गुलामीच्या आपल्या मांडणीतच त्यांनी हा प्रश्न उपस्थित केला आहे. ते लिहितात, 'इस्लाममध्ये दास तर असतच पण माणसे खच्ची करून त्यांना गुलामाप्रमाणे बाळगणेही असे. असे हिजडे तयार करण्याचे कारखाने मध्य आशियात सर्वत्र पसरलेले होते. प्राचीन भारत, प्राचीन इराण, प्राचीन ग्रीस या ठिकाणी या नपुंसकांना फार मोठी मागणी होती. प्रत्येक देश स्वत:चे नपुंसक तयार करीत असे. शिवाय मध्य आशियातून त्यांचा पुरवठा होई. खलिफा मुक्तिदारजवळ अकरा हजार हिजडे होते.'[३६] इस्लामने माणसे खच्ची करून हिजडे बनवण्याला संमती दिली आहे, असा आरोप कुरुंदकारांचा आहे. इस्लाम याचा अर्थ कुरुंदकरांना इस्लामी तत्त्वज्ञान असा अभिप्रेत आहे. त्यामुळे याविषयी इस्लामी तत्त्वज्ञानाची याबाबत कोणती भूमिका आहे पाहू या. या संदर्भात प्रेषितांच्या आयुष्यातील काही घटना आणि वचने मार्गदर्शक आहेत. 'एकदा प्रेषितांच्या सहकाऱ्याने स्वत:ची शारीरिक क्षमता अबाधित ठेवण्यासाठी खच्ची करण्याची परवानगी मागितली. त्या वेळी प्रेषितांनी कठोर शब्दांत त्यांना मनाई केली.' याच संदर्भात आणखी एक वचन आहे. प्रेषितांचे सहकारी 'हजरत इब्न अब्बास (रजि.) यांच्या कथनानुसार 'प्रेषित (स.) यांनी त्या लोकांचा निषेध नोंदवला आहे. जे हिजडे बनतात (खच्ची करून घेतात.) आणि त्या महिलांचा धिक्कार केला आहे, ज्या पुरुष बनतात. प्रेषितांनी या लोकांबद्दल म्हटले आहे की, अशा लोकांना आपल्या घरातून हाकलून द्या.'[३७] इथे

प्रेषितांनी जे जन्मतः नपुंसक नाहीत, त्यांनी खच्ची करून घेऊन नपुसंकत्व पत्करणे निषेधार्ह मानले आहे. त्यामुळे इस्लामी तत्त्वज्ञानात माणसांना नपुंसक बनवण्यावर बंदी घातली आहे.

त्यामुळे माणसे खच्ची करण्याची प्रक्रिया गैरइस्लामी ठरते. कुरुंदकरांनी इस्लाममध्ये हिजडे बनवण्याला संमती आहे हे सांगताना 'असे हिजडे तयार करण्याचे कारखाने मध्य आशियात सर्वत्र पसरलेले होते. प्राचीन भारत, प्राचीन इराण, प्राचीन ग्रीस या ठिकाणी या नपुंसकांना फार मोठी मागणी होती. प्रत्येक देश स्वतःचे नपुंसक तयार करीत असे. शिवाय मध्य आशियातून त्यांचा पुरवठा होई.' हे वाक्य त्याला जोडून लिहिले आहे. आणि त्यानंतर पुन्हा 'खलिफा मुक्तिदारजवळ अकरा हजार हिजडे होते.' असे विधान केले आहे. एकाच परिच्छेदात निरनिराळ्या घटना आणि इतिहासाचा उल्लेख करून त्याला इस्लामी तत्त्वज्ञानाशी जोडण्याची चलाखी केली आहे. त्यातून वाचकाच्या मनात जो संभ्रम निर्माण होईल त्यातून इस्लामविषयी गैरसमज निर्माण होतील हे नाकारता येईल का? आता यावर कुणी आक्षेप घेतलाच तर त्या घटनांचा आणि इस्लामचा संबंध नाही हे सांगायला कुरुंदकर तेव्हा मोकळे होते. इस्लामने निसर्गतः जे हिजडे आहेत, त्यांच्यात आणि अन्य व्यक्तींमध्ये कधीच भेद केला नाही. त्यांना सर्वप्रकारचा सामाजिक न्याय दिला आहे. विकासाच्या सर्व संधी प्रदान केल्या आहेत. खलिफाच नव्हे, अरबी समाजात इस्लामपश्चात हिजड्यांच्या शारीरिक क्षमता पाहून त्यांना जबाबदाऱ्या दिल्या जात होत्या. याचा अर्थ ते सर्व अरब खच्ची करून हिजडे आयात करत होते असे नाही. पण जर अशी कृती कुणी केलीच असेल (केली नसेल असे ठाम विधान करता येत नाही.) तर ती इस्लामसंमत आहे असे मानण्याचे कारण नाही. ती कृती अंतिमतः इस्लाम आणि मानवाधिकाराच्या दृष्टीने निषेधार्हच आहे.

जिहाद धर्म लादण्यासाठी आहे?

कुरुंदकरांनी इस्लामच्या राजकारणावर आणि जिहादच्या संकल्पनेवर आक्षेप घेतले आहेत. 'जिहाद बा स्सैफ'चा त्यांनी उल्लेख करून त्याविषयी चर्चा केली आहे. ते जिहादविषयी लिहितात, 'धर्मयुद्ध म्हणजे 'जिहाद बि स्सैफ' ज्या वेळी मुसलमान मुसलानेतरांना जिहादचा अर्थ सांगत असतात, त्या वेळी ते म्हणतात, की, 'जिहाद' हा धर्मश्रद्ध मुसलमानाने दिलेला तिहेरी झगडा असतो. त्याच्या स्वत:च्या मनात बळकट धर्मश्रद्धा नसते, अशुद्ध विचार असतात, म्हणून स्वत:विरुद्ध धर्मश्रद्धा पक्की करण्यासाठी झगडावे लागते, हे एक धर्मयुद्ध. आपल्याच धर्माचे इतर अनुयायी असतात, त्यांची धर्मश्रद्धा बळकट नसते, अशुद्ध विचार असतात, हे दुसरे धर्मयुद्ध. आणि ज्यांनी मुसलमानी धर्म स्वीकारलेला नसतो, त्यांना इस्लाम पटवून द्यावा लागतो, हे तिसरे धर्मयुद्ध. हा मुसलमानेतरांसाठी असणारा जिहादचा सोज्ज्वळ अर्थ पटवून देण्यासाठी तलवारही वापरावी, या एका भूमिकेमुळे तो आक्रमक, अत्याचारी व हिडीस होतो, इतर सर्व धर्मपरंपरांचा उच्छेद करणे, आपली धर्मपरंपरा लादणे हा जिहादचा भाग आहे.'[३८]

जिहादचे कुरुंदकरांनी सांगितलेले तीन प्रकार व त्या तिन्ही प्रकारांच्या व्याख्येला इस्लाममध्ये कोणतेही स्थान नाही. इस्लाममध्ये जिहादच्या संकल्पनेत कोणताही हिंसाचार समाविष्ट होत नाही. जिहादची संकल्पना, युद्ध, शस्त्र, हिंसाचार, रक्तपात या संकल्पनेपासून मुक्त आहे. जिहादप्रकरणी इस्लामचा अभ्यास करणाऱ्या मुस्लीम पंडितांच्या ऐतिहासिक अन्वेषण पद्धतीवर कुरुंदकरांना संशय आहे. त्यामुळे या प्रश्नावर मुस्लीम पंडीतांची भुमिका कुरुंदकरांच्या उलटतपासणीसाठी घेण्यापेक्षा आपण असगर अली इंजिनियर यांचे याविषयी काय मत आहे ते पाहू यात. कारण कुरुंदकर मुसलमनांमधल्या ज्या पुरोगामी परंपरेचे स्वागत करतात, त्या परंपरेचे प्रतिनिधित्व असगर अली यांनी केले आहे. त्यामुळे त्यांच्या भूमिकेविषयी उलेमांबाबतचा आक्षेप असण्याचे कारण नाही. असगर अलींनी त्यांच्या

अनेक लेखांमध्ये या संदर्भात सविस्तर चर्चा केली आहे. ‘कुराणात ‘जिहाद’ हा शब्द नेहमीच ‘प्रयत्नांची पराकाष्ठा करणे’ या अर्थी आलेला आहे, युद्ध करण्यासाठी नाही. ‘जिहाद’चा युद्ध या अर्थी वापर करणे ही कुराणोत्तर काळाची निर्मिती आहे. ‘जिहाद’चा युद्धासाठी कधी आणि कसा वापर केला गेला, याचे संशोधन व्हायला हवे.

अरबी भाषेत युद्धासाठी ‘हर्ब’ किंवा ‘किलाल’ यांसारखे शब्द आले आहेत. कुराणही युद्धासाठी याच शब्दांचा वापर करते. कुराणामध्ये वचन क्रमांक ९/१०७, ५/३३२, २/२७, ५/६४, ८/५७ आणि ४७/४ यत ‘हर्ब’ शब्दाचा ‘युद्ध’ या अर्थी वापर केला आहे. या सगळ्या वचनांत हर्ब या शब्दाचा आणि त्यातून निघालेल्या अन्य शब्दांचा युद्धसाठी वापर केला आहे.

कुराणातील १६७ या वचनात ‘किलाल’ (मूळ शब्द किताल असा आहे. पण मराठी भाषांतरात भाषांतरकाराने तो ‘किलाल’ असा दिला आहे.) या शब्दाचा प्रयोग केला आहे. अनेक प्रसिद्ध अरबी शब्दकोशांत ‘जहद’ आणि ‘जहदा’ शब्दाचा अर्थ ‘व्यक्तीसंघर्ष’, मेहनत करणे किंवा प्रयत्न करणे, आपल्या योग्यतेचा वापर करणे, आपले सामर्थ्य पूर्णपणे पणाला लावणे, सावधपणे प्रयत्न करणे, खूप मेहनतीने काम करणे, कठोर परिश्रम करणे, काबाडकष्ट करणे या अनेक अंगांनी आला आहे. (‘लिसा-अल-अरब’ कामूसे-फेरोजाबादी आणि लेन यांचा अरबी-इंग्लीश शब्दकोश इत्यादी.) ‘जहद’ किंवा ‘जहदा’ या शब्दांचा प्राचीन प्रयोग आहे. आणि कुराणातही याचा अशाच प्रकारे प्रयोग केला आहे.’[३९] जिहादचा कुरुंदकरांनी जो अर्थ लावला आहे, त्यामध्ये आणि मूळ जिहादच्या संकल्पनेत असणारी तफावत इथे स्पष्ट झाली आहे. कुरुंदकर जिहादविषयीच्या त्यांच्या भूमिकेत जिहादचे जे तीन प्रकार सांगतात. त्यापैकी तिसरा प्रकार ‘ज्यांनी इस्लाम स्वीकारला नाही. त्यांना इस्लाम स्वीकारण्यासाठी भाग पाडणे, अर्थात तलवारीचा वापर करून धर्मांतर घडवून आणणे’ हा आहे, असे मत मांडले आहे. कुरुंदकरांच्या या आक्षेपाचा आपण विचार करूयात.

कुरुंदकरांसारखेच आक्षेप अनेक पाश्चात्त्य विचारवंतांनी लावले आहेत. त्यांना असगर अली इंजिनियर यांनी दिलेले उत्तर महत्त्वाचे आहे. ते लिहितात, ‘कुराणाने मुसलमानांना दुसऱ्या धर्मातील लोकांमध्ये इस्लामचा प्रचार करण्यासाठी आक्रमकपणे युद्ध करण्यास उद्युक्त केले, असे म्हणणे इस्लामच्या अंतरात्म्याच्या किंवा अंत:प्रेरणेच्या विरोधी आहे. विवेकस्वातंत्र्याच्या विरोधी आहे. कुराण सातत्याने अदल, एहसास, रहमत आणि हिकमा (न्याय, परोपकार, अनुकंपा, शहाणपणा-सुज्ञता) या चार शब्दांचा उल्लेख करते. हे शब्द कुराणातील नैतिक व्यवस्थेचे प्रतिनिधित्व करतात. कुराण अनुकंपा आणि सहवेदना असलेल्या न्यायपूर्ण समाजाची स्थापना करू पाहते. जिथे हिंसेला थाराच नाही.’’[४०] धर्मप्रसारात बळाचा वापर ही इस्लामी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने अत्यंत निषेधार्ह कृती आहे. पण कुरुंदकर इस्लामी तत्त्वज्ञानानेच बळजबरी धर्मांतराची भूमिका घेतली असल्याची निराधार टीका करतात.

आता कुरुंदकरांनी जिहादचे जे तीन प्रकार सांगितले आहेत. त्या तीन प्रकारांचे मूळ स्वरूप कसे आहे ते पाहू यात. इस्लामी विचारवंत खालिद सैफुल्लाह रहमानी लिहितात, ‘‘जिहादचे ढोबळमानाने तीन स्वरूप आहेत. आर्थिक जिहाद – कुरआनने मुसलामानांना अनेक ठिकाणी याविषयी सूचना दिली आहे. आणि संपत्तीचा वापर करून जिहाद करणाऱ्यांना त्याच्या लाभाची माहिती दिली आहे. कुरआनमधील ही आयत पाहा ‘आपल्या जिवित वित्तानिशी जिहाद केले. आणि आता सर्व भलाई त्यांच्यासाठीच आहे आणि तेच सफल होणारे आहेत.’ (सुरह तौबा-८९) कुरआनने अनेक ठिकाणी सांपत्तिक जिहादचा उल्लेख केला आहे. उदा. सुरह निसा आयत क्र. ९५, अनफाल ७२, तौबा २० आणि ८८ याचप्रमाणेच हदिसमध्ये देखील सांपत्तिक जिहादची सूचना दिलेली आहे. जिहादचा दुसरा प्रकार ‘जिहाद ए बिल्लीसान’ आहे. त्याला जिभेद्वारे जिहाद म्हटले आहे. कुरआनमध्ये याचा उल्लेख नाही. मात्र मुसलमानांना ‘अम्र बिन मआरुफ’ आणि ‘नही अन मुन्कीर’चा

आदेश दिला आहे. (आचरण तत्त्वे आणि निषेध तत्त्वे) या दोन्हींवर आचरण करणे हे कर्तव्य मानले आहे. या दोन्ही तत्त्वांचे आचरण करणे हे 'जिहाद बिल्लसान' आहे. जिहादचा तिसरा प्रकार 'जिहाद बी नफ्स' आहे. आपल्या स्वभावदोष व व्यक्तिमत्त्वाच्या नैतिक जडणघडणीचा यामध्ये समावेश होतो. कुरआनच्या अनेक आयतींमध्ये याचा उल्लेख आला आहे.''[४१] कुरुंदकरांनी जिहादच्या स्वरूपाची केलेली व्याख्या ही धर्मप्रसार आणि धर्ममूल्यांच्या पुनरुज्जीवनाशी निगडीत आहे. पण मूळ संकल्पनेत या धर्मप्रसार आणि मूल्यांच्या पुनरुज्जीवनाच्या नीतीचा समावेश होत नाही. कुरुंदकरांची अभ्यासपद्धती, अन्वेषण-विश्लेषण पद्धती एकांगी आहे. निष्कर्ष काढताना ते वस्तुनिष्ठ विश्लेषणापश्चात तर्कमांडणी करत नाहीत. तर कल्पनातीत, मिथकीय तर्कांची रचना करत लिखाण करतात. त्यामुळे त्यांच्या लिखाणातून अशा अपसमजांना जन्म देणारी रचना आकाराला येते. जिहादचा विचार जिथे इस्लामने नैतिक व्यवस्थेच्या प्रस्थापनेसाठीचे मूल्य म्हणून मांडला आहे. तिथे अनैतिक, अनाचारी, हिंसाचारी कृतीला स्थान असण्याचे कारण नाही. युद्धासाठीचे नियम इस्लाममध्ये नाहीत असे नव्हे. त्याविषयीची मांडणी इस्लामने राजकीय विचारांच्या तत्त्वांद्वारे आणि अन्यायाच्या विरोधातील प्रतिकारामध्ये केली आहे. शोषणाचा प्रतिकार आणि इस्लामचा राजकीय विचार यातही कुरंदकरांनी सरमिसळ केली आहे.

इस्लामचा राजकीय विचार आणि कुरुंदकरांचे आक्षेप

इस्लामी राजकारणाच्या उदयाचा अभ्यास इराणी, तुर्की राजघराण्यांच्या नव्या राज्यस्थापना अथवा साम्राज्यप्राप्तीच्या महत्त्वकांक्षेत पाहणे गैर आहे. संबंधित घराण्याचे राजकारण व त्याच्या उदय-विकासाला अनेक व्यक्तिगत स्वार्थाच्या मर्यादा आहेत. इस्लामच्या तत्त्वज्ञानातील राजकारणाचा मूलभूतविचार याहून निराळा आहे. इस्लामची राज्यव्यवहार व राज्यस्थापने विषयक भूमिका, इस्लामपूर्व अरबी

समाजजीवनाच्या इतिहासाशी जोडलेली आहे. अरबी समाजजीवनातील शोषणाची मूल्ये ज्या व्यवस्थेवर उभी होती, ती रानटी टोळी संस्कृतीच्या प्रबळ संरक्षक कवचासह कायम होती. त्याला अन्य प्रदेशांतील राजकीय संबंधांचाही आधार होता. या सर्व शोषणव्यवस्थेला टोळींच्या राजकीय विचाराने प्रेरित दंडसंहितेचे बळ मिळाले होते. सोबतच त्याच्या मुळाशी अंधश्रद्धांच्या पारंपरिक, रूढिग्रस्त मानसिकतेचे श्रद्धेय कवच होते. इस्लामचा नवविचार अशा कोणत्याही प्रबळ दंडसंहितेचा आधार बाळगून नव्हता. यासह एका प्रबळ वास्तवाला इस्लामी नवविचाराला तोंड द्यावे लागत होते. प्रस्थापित दंडसंहितेसह उभ्या अरबी शोषणव्यवहाराला आव्हान देताना, ती दंडसंहिता संपवणे ही इस्लामची प्राथमिक गरज होती. ती संपवण्यासाठी राज्याची स्थापना ही अपरिहार्यता होती. ती अपरिहार्यता इस्लामच्या स्थापनाप्रक्रियेतील व्यक्तींनी स्वीकारली. म्हणून ते इस्लामच्या राजकीय विचारांना व्यवस्थेचे स्वरूप देऊ पाहत होते. इस्लामची राजकीय व्यवस्था ही शोषितांच्या पक्षपाती राजकारणाचे मूल्य घेऊन समोर आली. प्रेषितकालीन इस्लामी राजकारण आणि त्यानंतरच्या चार खलिफांचा राज्यव्यवहार हा इस्लामच्या राजकीय धारणांचा विकासक्रम समजून न घेता कुरुंदकर इस्लामच्या राजकीय विचारावर भाष्य करतात.

इस्लामच्या राजकारणाला कुरुंदकरांनी कत्तलींचे राजकारण म्हटले आहे. इस्लामच्या राजकीय इतिहासावर त्यांनी घेतलेले आक्षेप नेमके कोणते आहेत, ते पाहूयात. कुरुंदकर म्हणतात, ‘शांततेशी कसलाच संबंध नसलेला हा धर्म ‘इस्लाम’ (म्हणजे शांतता) या नावाने ओळखला जातो. ख्रिस्ती धर्मात निदान चर्च आणि राजसत्ता निराळी होती. इस्लामने खिलाफात राजसत्ता व धर्मसत्ता एकत्र आणली. कत्तलींचे राजकारण इस्लाममध्ये आरंभापासून होतेच. ज्या धर्माच्या प्रेषिताने अन्याय सहन करीत सुळावर जाणे पत्करले त्या धर्माचे अनुयायी सर्वांनाच सुळावर देत सुटले. मग इथे तर प्रेषितानेच हाती तलवार घेतली होती. इस्लामचा हा विजय नेत्रदीपक होता. प्रेषिताने धर्मरक्षणार्थ इ.स. ६२३ला

तलवार हाती घेतली. पुढच्या पासष्ट वर्षांत प्रेषिताच्या अनुयायांनी उत्तर अफ्रिका आणि मध्य आशिया म्हणजे त्या वेळच्या ज्ञात जगाच्या जवळपास एक-तृतीयांश भाग मुसलमानांनी पुढच्या शंभर वर्षांत इस्लाममय करून टाकला. सर्व विरोधी धर्मपरंपरांचा विध्वंस कसा करावा, ही शिकवण इस्लामने ख्रिश्चनांकडून घेतली होती. अरबस्तानच्या वाळवंटात आणि इराणच्या मैदानात पुष्कळ रक्त सांडू शकत होते. सांडलेही गेले.'[४२] 'जागर'मधील या परिच्छेदात कुरुंदकर म्हणतात, 'प्रेषितांनी धर्मरक्षणासाठी तलवार हाती घेतली.' दुसरीकडे 'वाटा : माझ्या-तुझ्या'मध्ये त्यांचे एक विधान आहे, 'दुर्दैवाने टोळीप्रधान अरब-जीवनात महंमद पैगंबरांसारखा धर्म-पुरुष पचू शकला नाही. सतत होणाऱ्या आक्रमणाला कंटाळून महंमदाने मक्केचा त्याग केला, तरीही आक्रमणे सपली नाहीत. शेवटी नाईलाजाने त्यांना स्वसंरक्षणार्थ तलवार हाती घ्यावी लागली.'[४३] आता या दोन पुस्तकांत कुरुंदकर परस्परविरोधी भूमिका मांडतात. 'जागर'मध्ये प्रेषिताने धर्मरक्षणार्थ तलवार हाती घेतली म्हणणारे 'कुरुंदकर 'वाटा' माझ्या-तुझ्या'मध्ये 'प्रेषितांनी स्वरंक्षणार्थ तलवार हाती घेतली' असे म्हणतात. आता यातील कुरुंदकरांची अंतिम भूमिका कोणती? याचे स्पष्टीकरण होऊ शकत नाही. त्यांचे 'जागर'मधील विधान आणि परिच्छेद आपण प्रतिवादासाठी ग्राह्य मानूयात. प्रेषितांनी ज्या वर्षी तलवार हाती घेतली त्याचे सन कुरुंदकर इ.स. ६२३ देतात. पण इस्लामच्या इतिहासातील पहिले युद्ध मानले जाणारे बद्रचे युद्ध इ.स. ६२४मध्ये घडले आहे.

आता युद्धाविषयी इस्लामी विचार नेमका कसा आहे त्याची माहिती घेऊयात. असगर अलींच्या याविषयीच्या व्याख्या अतिशय प्रगल्भ आहेत. ते लिहितात, 'आता आपण कुराणातील युद्धाच्या सिद्धांताकडे वळू या. प्रथमतः कुरणात शांती हे मूलभूत तत्त्व आहे आणि युद्धाला मात्र अपवादात्मक परिस्थितीतच मान्यता दिलेली आहे. कुराणात युद्धासाठी परवानगी नाखुशीने आणि लोकांच्या छळवादाच्या आणि दडपशाहीसारख्या अतिगंभीर परिस्थितीतच दिली गेली आहे.

राजकीय श्रद्धा बाळगणारे लोक धार्मिक श्रद्धा बाळगणारे किंवा त्यांची राष्ट्रीयताही कुठल्या तरी कराराचा भाग असेल किंवा जेणेकरून मुस्लिमांना कुठल्याही प्रकारे क्षती पोहचत नसेल, अशा प्रसंगी युद्धाची परवानगी दिलेली नाही. मुस्लिमांनीसुद्धा आपल्या श्रद्धेचे आचरण शांततेने करायला हवे आणि विरोधाचाही संयतपणे प्रतिकार करायला हवा. बिकट परिस्थितीतीही स्वत:चा संयम ढळू न देता अतीव सहनशक्ती टिकवून धरायला हवी.'

असगर अलींनी युद्धाच्या संकल्पनेचा विस्तार करताना सत्य, नैतिकता, संयम इस्लामच्या या मूलतत्त्वांचा आधार घेतला आहे. ते लिहितात, 'कुरणाने मूलत: सत्यालाच नैतिकतेचा एक भाग भाग मानले आहे. 'सत्य' ही नैतिक गोष्ट आहे. कुराणात 'युद्ध' संकल्पना ही सत्याच्या प्रसारासाठी आलेली नाही. जे एका हातात कुराण आणि दुसऱ्या हातात तलवार अशी पूर्वग्रहदूषित, साचेबंद मनोवृत्ती बाळगतात, कुराण अशा विकृत भूमिकेचे कधी समर्थन करीत नाही. 'सत्य आणि 'युद्ध' एकत्र नांदू शकत नाहीत. सत्याला नेहमीच संयमाची साथ असते. परंतु दडपशाहीविरुद्ध दिलेला लढा, छळवादाविरुद्ध केलेला संघर्ष आणि आक्रमणापासून केलेला बचाव या पार्श्वभूमीवर युद्धाचे समर्थन होऊ शकते.'[४४]

इस्लामने अन्याय आणि अत्याचारग्रस्त शोषितांच्या न्यायासाठी लढण्याचे आवाहन केले आहे. 'कुराणाने याच पार्श्वभूमीवर युद्धाची परवानगी दिली होती. कुराणात या संदर्भात म्हटले आहे. 'मग काय कारण आहे, की तुम्ही अल्लाहच्या मार्गात... त्या असहाय पुरुष, स्त्रिया आणि मुलांकरीता लढू नये. ज्यांचे दुर्बल असल्यामुळे दमन केले जात आहे आणि ते धावा करीत आहेत, की 'हे पालनकर्त्या! आम्हाला या वस्तीतून बाहेर काढ, ज्याचे रहिवाशी अत्याचारी आहेत आणि तुझ्यापासून आमचा एखादा वाली व सहाय्यक निर्माण कर.' (४/१७५) या वचनात मुसलमानांनी लढा का द्यावा याविषयी स्पष्टता आहे. यामध्येही इस्लाममधील 'न्याय' संकल्पना मध्यवर्ती आहे. 'न्याय' हेच अत्यंत

मूलभूत मूल्य आहे. इतके की, अल्लाहचे नावच 'आदिल' आहे. (आदिल म्हणजे न्याय देणारा). मुस्लीम हे सरळसरळ अन्यायाला नाहक बळी पडत होते. अशा परिस्थितीत लढण्याची परवानगी दिली गेली. या लढ्यात कुठेही धर्माचा प्रचार करण्याचा संबंध नव्हता. मक्केतील लोकांवर इतका घोर अन्याय झाला नसता, तर युद्धाला परवानगी देण्याचा प्रश्नच उद्भवला नसता. कुराणाने या लढ्यासंदर्भात अत्यंत कठोर नियम घालून दिले आहेत. जसे 'आणि तुम्ही अल्लाहच्या मार्गात त्या लोकांशी लढा जे तुमच्याशी लढतात. परंतु अतिरेक करू नका.'(२/१९०)४५

प्रेषितांच्या आयुष्यात २७ आणि प्रेषितांच्या सहकाऱ्यांच्या आयुष्यातील ४८ युद्धांना इस्लामी युद्ध म्हणून मान्यता दिली जाते. प्रेषितांच्या काळातील युद्धाच्या कारणमीमांसेत, इस्लामच्या राजकीय विचारांची कारणमीमांसा करताना मांडलेल्या आणि असगर अली इंजिनियर यांनी दिलेल्या मुद्यांचा समावेश होतो. प्रेषितांच्या काळातील युद्धाची व प्रेषितोत्तर काळातील युद्धाच्या कारणांची चर्चा वेगळ्या पद्धतीने करावी लागेल. प्रेषितांच्या नंतर इस्लामी राज्याचा विस्तार हा खलिफांच्या काळात झाला आहे. त्या साम्राज्यविस्ताराच्या अनेक वैशिष्ट्यांवर विस्तारित विचार करावा लागतो. इस्लामी साम्राज्याच्या विस्तारानंतर विजित क्षेत्रात घडून आलेल्या बदलांची दखल घ्यावी लागेल. उत्पादनसंबंधातील बदल, श्रमव्यवस्थेतील परिवर्तन, बाजाराच्या आर्थिक संरचनेतील बदल, नफ्याच्या मूळ संकल्पनेला आव्हान, अर्थकारणाच्या इस्लामी तत्त्वज्ञानातील मूल्यांच्या अंमलबजावणीतून उद्भवलेला राजकीय, सामाजिक पेच, राजकीय संकल्पनांतून होणारे शोषण व त्याला इस्लामी राजकीय विचारांनी दिलेले आव्हान अशी अन्वेषणाची पद्धत स्वीकारावी लागेल.

युद्धाची इस्लामी संकल्पना शोषण व रक्तपातविरहित आहे. म्हणून मुसलमान साम्राज्यशाहीच्या इतिहासात (इस्लामी नव्हे) असे रक्तपात घडलेच नाही. अशी भूमिकाही घेता येणार नाही. पण त्या मुस्लीम साम्राज्याशाहीच्या इतिहासाला

इस्लामी राज्यस्थापनेचा इतिहास म्हणून इस्लामी तत्त्वज्ञानालाही जबाबदार धरता येणार नाही. हा इस्लामच्या युद्ध व राजकीय विचारांच्या आणि मुस्लीम साम्राज्यशाहीच्या विश्लेषणाचे मूलभूत तत्त्व आहे. ते दुर्लक्षित करून इस्लाम, इस्लामी खिलाफत, विविध देशांतील मुसलमान साम्राज्यशाही यांच्या इतिहासाचे विश्लेषण शक्य नाही.

४

मुस्लीम प्रश्नांवरील विश्लेषणासंदर्भात कुरुंदकरी अन्वयार्थाच्या दिशा, इस्लामचा त्यांचा अभ्यास त्याविषयी त्यांनी घेतलेली भूमिका, मुस्लीम साम्राज्यशाही व इस्लामी राजकीय विचार वगैरेंच्या विश्लेषणानंतर कुरुंदकरांनी भारतीय मुस्लिमांविषयी मांडलेल्या काही मुद्यांचे व जमातवादविषयक त्यांच्या मतांचा आढावा घेऊयात.

भारतीय मुसलमान हा एकजिनसी समाज?

मुस्लिमेतरांमध्ये मुस्लीम समाज हा एकसंध, एकजिनसी, कोणतेही द्वंद्व नसणारा, कर्मठ ऐक्य असणारा समाज असल्याचा एक समज आढळतो. कुरुंदकर त्या समजाला स्वीकारतात. ते लिहितात, ‘हिंदूंच्या मानाने मुस्लीम समाज खूपच एकसंध आहे हे मान्य केले पाहिजे. मुस्लीम समाजात सर्वच जण एकमेकांशी रोटीव्यवहार करीत असल्यामुळे आणि बेटीव्यवहार जरी कमी असला तरी त्याला धर्मशास्त्रात आडकाठी नसल्यामुळे व धर्माचे स्वरूप सामूहिक धर्माचे असल्यामुळे मुस्लीम समाजात मोठ्या प्रमाणात एकसंधपणा दिसतो. हा एकसंधपणा दिसण्याला अजून एक महत्त्वाचे कारण घडलेले आहे. भारतात मुसलमान जेते म्हणून आले.’[४६] कुरुंदकर एकजात सर्व मुस्लीम समाजाला विजित समाज मानतात. मुस्लीम समाजात मोठी संख्या ही पूर्वाश्रमीच्या सांस्कृतिकदृष्ट्या पराभूत झालेल्या शोषित समाजातील धर्मपरावर्तीतांची आहे. आणि भारतात जी धर्मांतरे झाली आहेत, त्यामध्ये व्यापारी, सुफीप्रणित व अपवादात्मक राजकीय धर्मांतरे अशा वेगवेगळ्या धर्मांतर प्रक्रियांचा समावेश होतो.

भारतात आलेल्या मुसलमानांचा इतिहास हा ८ व्या शतकाच्या मध्यानंतर सुरू होतो. अरब व्यापाऱ्यांच्या भारतातील वसाहतींच्या इतिहासाविषयी अनेक दावे-प्रतिदावे केले जातात. किनारपट्टीवर अनेक ठिकाणी अशा वसाहतींचे दाखले मिळतात. केरळचा राजा चेरामन पेरुमलच्या अरब भेटीचा इतिहासदेखील भारतातील इस्लामच्या प्रसारातील एक महत्त्वाची घटना आहे. अरब साहित्यात भारताविषयीचे सर्वांत जुने लिखाण हिजरी सन २३७चे (सन ८५१) आहे. सुलैमान सौदागर हा भारतात आलेला पहिला अरब व्यापारी मानला जातो. 'सिलसिल तुत्तवारीख' हा ग्रंथ त्याने लिहिला आहे. त्याच्या लिखाणातील भारताच्या वर्णनातून तो केरळ समुद्रकिनाऱ्यावर आला असण्याची शक्यता आहे.

हिजरी २५० (इसवी सन ८६४) साली मोतमद खलिफांच्या काळात इब्ने खुर्दज्बा हा गुप्तचर आणि डाक विभागाचा प्रमुख होता. त्याने या विभागासाठी जगातील विविध देशांची माहिती लिहून ठेवली आहे. त्यामध्ये त्याने भारताचे मार्ग, सामाजिक रचना, धर्म, जाती, व्यापार, सामाजिक जीवन अशी माहिती विस्ताराने दिली आहे. त्याच्या ग्रंथात भारतात अरबी मुस्लिमांच्या वास्तव्याची व व्यापाराची माहिती दिलेली आहे. या दोघांच्या वर्णनात भारतात असलेल्या मुसलमानांच्या संख्येचीही माहिती मिळते.[४७] त्यामुळे भारतात मुसलमान थेट विजेत्याच्याच भूमिकेत आले हे म्हणणे दुरुस्त नाही. व्यापारी, सुफी संत आणि त्यानंतर विजेते असा मुसलमानांच्या भारतातील आगमनाचा इतिहास आहे. मुस्लिमांच्या विजेत्याच्या भूमिकेत येण्याची घटना ही सर्वांत शेवटची आहे. विजेत्या राज्यकर्त्यांच्या आधी व्यापारी आणि सुफींच्या आर्थिक व सांस्कृतिक व्यवहारामुळे भारतीय इस्लामचे सामाजिक स्वरूप आकाराला आले होते. आणि हा समाज शंभर-दीडशे वर्ष भारतात आपली पाळेमुळे जमवून होता. त्यानंतर मुसलमान विजेत्यांनी भारतातील राजकारणात पावले ठेवली आहेत. तेव्हा मुसलमान भारतात विजेत्याच्या भूमिकेत आले हे विधान पूर्णतः दुरुस्त असू शकत नाही.

कुरुंदकरांनी लावलेल्या एकजिनसी समाजाचा दावादेखील पूर्णतः चुकीचा आहे. कारण भारतातील मुस्लिमांमध्ये हजारो जाती, शेकडो विचारधारा, पंथ-उपपंथ, प्रादेशिक व सामाजिक श्रद्धांमुळे मतभेद आहेत. रूढी, परंपरा व जातींच्या उतरंडीमुळे मुस्लिमांमध्ये नुसता रोटीव्यवहराच नाही तर बिहारसारख्या राज्यातील महादलित मुस्लीम जातींशी इतर मुस्लिमांचा रोटीव्यवहारदेखील होत नाही. इस्लामने सामाजिक समतेचा सिद्धांत मांडला. समतेच्या तत्त्वाला मूलभूत तत्त्वामध्ये स्थान दिले असले तरी मुस्लिमांच्या व्यवहारात मात्र ही समता अद्याप उतरलेली नाही. या मुस्लीम जातींच्या इस्लामीकरणाची प्रक्रिया इस्लाम स्वीकारण्याच्या शेकडो वर्षांनंतरही सुरू आहे.

दिल्लीच्या कर्नालचे मुसलमान सुंता करत असले आणि कलमा पठण करत असले तरी त्याबरोबर १८६५पर्यंत स्थानिक ग्रामदेवतांच्या पूजाही करत होते. पंजाब व जम्मू कश्मीरचे मुसलमान मृत फकिरांच्या कबरींसमोर नवससायास करीत. अलवर-भरतपूरचे मेओ आपल्या हिंदू नावापुढे 'खान' ही उपाधी लावीत. त्यांच्यापैकी फार थोड्यांना कलमा येत असे. त्यांच्यात दर्गा उरूस यांचे मोठे प्रस्थ होते. ते सर्व हिंदू सण साजरे करीत, अमावस्येला सुटी घेत, विहीर खणण्यापूर्वी हनुमानाचा चौथरा बांधीत आणि सगोत्र विवाह निषिद्ध समजत असत. मीना मुसलमान कट्यारीवर हात ठेऊन शपथा घेत. ते हनुमान आणि भैरवाची पूजा करीत. जावऱ्याचे मुसलमान हिंदू विधींनी विवाह साजरे करीत व शितळादेवीची आराधना करीत.

सिंधमध्ये सुन्नी मेमन वगळले तर बाकी सर्व मुसलमान जिवंत वा मृत फकिरावर श्रद्धा ठेवणारे आणि वृक्षपूजा, नदीपुजा इत्यादी प्राचीन परंपरांवर विश्वास ठेवणारे होते. तेथील पांजभाई जमात आगाखानाच्या अनुयायांची होती. ते अलीला विष्णूचा दहावा अवतार मानीत आणि कुराणाऐवजी सदुद्दीनची गाथा वाचीत असत. बलुचिस्तानच्या धिकरी किंवा दाई मुसलमानांनी तर कोह-इ-मुराद' या गावी स्वतंत्र काबा स्थापन केला होता. ते मक्केऐवजी कोह-ह-मुरादची

यात्रा करीत.'[४८] याशिवाय भारतीय उपखंडात जन्माला आलेले बरेलवीसारखे अनेक पंथदेखील आहेत. त्या पंथाच्या अनुयायांशी अनेकदा इतर मुस्लीम पंथांचा टोकाचा संघर्ष पाहायला मिळतो. या मुसलमानांची ही कृती इस्लामसंमत असू शकत नाही. पण तरीही त्यांच्या या सांस्कृतिक व्यवहाराला महत्त्व आहे की नाही? त्यांच्या इस्लामीकरणाची प्रक्रिया अद्याप पूर्ण झालीय का? जर या अंतर्विरोधाच्या अनेक बिंदूंनी भारतीय मुस्लीम समाजरचना घडली असेल तर त्याला एकजिनसी कसे म्हणता येईल.

भारतीय मुस्लिमांना एकजिनसी म्हटले की त्यांच्यातल्या कट्टरतेवर शिक्कामोर्तब करता येतो. त्यांना कर्मठ ऐक्याचा आधार असणारा समाज ठरवता येते. आणि त्यातून जमातवादासाठी त्यांच्यावर जबाबदारी टाकता येते. आणि कुरुंदकर अशी जमातवादाची एकांगी जबाबदारी मुसलमानांवर टाकतात. त्यांच्या लिखाणातील असे अनेक परिच्छेद देता येतील ज्यामध्ये त्यांना जमातवादासाठी मुस्लिमांना जबाबदार ठरवले आहे. दंगलीसाठी नेहमी मुसलमानच कारणीभूत ठरतात अशीही विधाने त्यांनी केली आहेत. विचारांची दिशा अशी असली की तसे निष्कर्ष काढायला पूरक स्थिती निर्माण होते.

सांस्कृतिक राष्ट्रवाद आणि जमातवादविषयक भूमिका

जमातवादाची व्याख्या करताना कोणत्याही एका पक्षावर त्याची जबाबदारी ढकलणे म्हणजे दुसऱ्या गटातील जमातवादी शक्तींना बळ देण्यासारखा प्रकार असतो. जमातवादाची कारणमीमांसा करताना त्याची समग्र चिकित्सा करणे गरजेचे असते. पण कुरुंदकर अशी चिकित्सा करण्याचा वरकरणी प्रयत्न करतात. आणि भूमिका मात्र गृहीत दिशेने मांडतात. हिंदूंमध्ये मुस्लिमांपेक्षा चिवट जातीयवाद आहे अशी विधाने करायची आणि दुसऱ्या बाजूला 'हिंदूंच्या जातीयवादी चळवळीचे स्वरूपच सुधारणांचे होते. शुद्धी व संघटना या बाबी गृहीत केल्या, तरीही हिंदू जातीयवादाने कधी स्मृतीचा

कायदा पुन्हा भारतात लागू करावा, तो निर्दोष आहे, अशी भूमिका घेतली नव्हती.'[४९] अशी भूमिका कुरुंदकर घेतात. त्यांच्या या भूमिकेत विरोधाभास आहे. 'गोळवलकर आणि चातुर्वर्ण्यावरील' लेखात त्यांनी ग्रंथप्रामाण्यावर आधारित 'चातुर्वर्ण्याचे गोळवलकरांनी उघडपणे समर्थन केले, त्यांचे हे धैर्य कौतुकास्पद आहे.' असे म्हटले आहे. हे आपण लेखाच्या सुरुवातीलाच पाहिले आहे. गोळवलकरांच्या या धैर्याचे कौतुक करणारे हेच कुरुंदकर इथे मात्र हिंदू स्मृतींचा कायदा लागू करा असे कुणी म्हणत नाही वगैरे भरजरी विधाने करून, हिंदू जमतावादाला पूर्णतः निर्दोष ठरवतात. ग्रंथप्रामाण्यावर आधारित चातुर्वर्ण्य व्यवस्था आबाधित राहावी म्हणून चळवळीच्या नेत्यांनी भूमिका मांडायच्या. आणि कुरुंदकर हिंदू ग्रंथप्रामाण्य मानत नाहीत वगैरे म्हणून बहुसंख्याकांच्या जमातवादाला निर्दोष ठरवतात. आणि त्याला सुधारणांची चळवळ ठरवून परत सुधारणावादी चळवळींचा अपमान करतात. त्यांची अशी विधाने एकप्रकारे सुधारणावादी चळवळींनाही जातीयवादी ठरवतात. जे अत्यंत निषेधार्ह आहे. संघाचे नेते कुरुंदकरांच्या काळात व आजही ग्रंथप्रामाण्याची भूमिका उघडपणे घेतात. धर्म व त्याच्या श्रद्धा यांच्या अनुसार काही कायदे उजव्या शक्तींनी अनेक राज्यांत घडवून आणले आहेत. तेव्हा जमातवादाविषयी अशी भूमिका कितपत योग्य आहे?

राष्ट्रवादाची व्याख्या करतानादेखील भारतीय मुसलमान जोपर्यंत धर्मावर श्रद्धा ठेवतो तोवर तो राष्ट्रवादी अथवा सेक्युलर होऊ शकत नाही, असे म्हणतानाच कुरुंदकर 'हिंदूंच्या परंपरांमध्ये राष्ट्रवादाच्या जाणिवा शोधतात.' भारताचा सारा भूगोल सावरकरांप्रमाणे हिंदूंसाठी पुण्यभू ठरवून इतिहासासोबत भूगोलाचेही हिंदूकरण करतात. या अशा भूमिकेतून अन्यधर्मीयांचा या राष्ट्रावरील आधिकारदेखील ते मर्यादित करतात. धर्मप्रणित राष्ट्रवादाची त्यांची भूमिका ही हिंदू जमातवादाच्या भूमिकेला राष्ट्रवादाची झूल पांघरणारी आहे. एकीकडे हिंदू जमातवादाला राष्ट्रवादी किंवा सुधारणावादी म्हणायचे आणि दुसरीकडे मुस्लीम जमातवादावर

टीका करताना सातत्याने त्याला राष्ट्रद्रोही ठरवून, त्यात सामान्य मुस्लिमांनाही सामील करून मुसलमान राष्ट्रवादी असूच शकत नाहीत, असा निष्कर्ष मांडायचा. ही कुरुंदकरी मीमांसा मुसलमानांचे सामाजिक चारित्र्य पूर्णतः मोडीत काढण्यासाठी पुरेशी आहे.

कुरुंदकरांच्या राष्ट्रवादाच्या या भूमिकेवर वसंत पळशीकरांनी केलेली टीका महत्वाची आहे. ते लिहितात, 'राष्ट्रवाद, लोकशाही व सेक्युलॅरिझम यांचा अंतर्संबंध कुरुंदकर पुढीलप्रमाणे स्पष्ट करतात, 'जो सेक्युलर नाही, तो लोकशाही व राष्ट्रवाद यांचा स्वीकार करूच शकत नाही.' सेक्युलरचा अर्थ त्यांचा भाषेत 'सरळ-सरळ धर्मविरुद्ध बंडखोरी' असा आहे. 'भारतीय संविधान सार्वजनिक क्षेत्रातून धर्मच निष्प्रभ करण्यास उत्सुक झालेले आहे... कारण हे कार्य केल्याशिवाय समान नागरिकत्व या कल्पनेला अर्थ नाही' असेही ते म्हणतात. सेक्युलॅरिझमचा, राज्य सेक्युलर असणे याचा अर्थ कुरुंदकर चुकीचा करीत आहेत. ऐतिहासिक दृष्ट्यादेखील त्यांच्या या व्याख्येनुसार आम्हीच सेक्युलर आहोत वा व्हायला तयार आहोत असे मुसलमानच नव्हे तर हिंदू, ख्रिश्चन, शीख समाजांतीलही किती व्यक्ती म्हणतील? धर्माच्या 'गुलामगिरीत' आपणास राहावे लागत आहे अशी धारणा/भावना किती जणांची आहे? धर्म त्यांना अस्मिता प्राप्त करून देतो, जीवनाला आधार देतो, इष्ट वळण लावतो, उन्नत व सुसंस्कृत बनवतो/राहण्यास मदत करतो अशीच जनसामान्यांची धारणा आढळते.

या विशिष्ट व्याख्येनुसार भारतातील बहुसंख्य लोक लोकशाही व राष्ट्रवाद नाकारणारे, भारतीय संविधानावर निष्ठा ठेवू शकणारे आहेत असा निष्कर्ष निघतो. ही व्याख्येची करामत आहे. तुम्ही इस्लामधर्मीय आहात तोपर्यंत तुम्ही राष्ट्रनिष्ठ नागरिक होऊच शकत नाही अशी नोटीस बजावण्यासारखे आहे.'[५०] किशोर बेडकीहाळांनी पळशीकरांची मुस्लीम प्रश्नांवरची भूमिका स्वीकारताना म्हटले आहे, 'धर्मनिष्ठ राहूनही विवेकी व सेक्युलर होता येते व हे मुसलमानांच्या बाबतीतही शक्य आहे. या शक्यतेचे

सूचन पळशीकरांच्या चिकित्सेत दिसते. यासाठी जमातीय राजकारण, फुटीर राजकारण, भारतीय मुसलमानांची जडणघडण, धर्मांतर होऊन कायम राहिलेले हिंदू वळण यांची ऐतिहासिक समाजशास्त्रीय चिकित्सा नीट व्हायला हवी. ती दलवाई-शहा-कुरंदकरांनी तशी केलेली नाही.' कुरुंदकरांच्या भूमिका थेट कट्टरपंथी या प्रकारात सामाविष्ट होऊ शकतात. पळशीकरांची कुरुंदकरविषयक चिकित्सा मांडताना बेडकीहाळ लिहितात, 'आधुनिक संसदीय लोकशाहीतील संसदेचे पर्यायाने लोकप्रतिनिधींचे सार्वभौमत्व अशासारख्या संकल्पनांचा आधार कुरुंदकर घेतात. पण त्याने लोकमत अजिबातच अनुकूल नसताना अंमलबजावणीच्या दृष्टीने होणारे नुकसान व लादणुकीची भावना कुरुंदकर विचारात घेत नाहीत. त्यामुळे कुरुंदकरांची भूमिका अनावश्यक आक्रमक व कट्टरपंथी होऊ शकते याकडे पळशीकर लक्ष वेधतात.'[५१]

कुरुंदकरांनी मुस्लीम जमातवादाची व्याख्या करताना 'मुसलमानांचे लिगी राजकारण', 'लिगी मुसलमान', 'राष्ट्रद्रोह', 'द्वीराष्ट्रवादी' अशा संज्ञा वापरल्या आहेत. या चारही संज्ञांच्या परिघात मुस्लिमांच्या जवळपास सर्वच मोठ्या राष्ट्रीय संघटनांचा ते समावेश करतात. या संघटना मुसलमानांना स्वतंत्र राष्ट्र मानत असल्याचा त्यांचा दावा आहे. अशा संघटनांमध्ये त्यांनी जमिअत उलेमा, जमात ए इस्लामी, मजलिस ए मशावरात वगैरे संघटनांचा उल्लेख केला आहे. जमात ए इस्लामी, मजलिस ए मशावरात वगळता अन्य संघटनांचा इतिहास हा स्वातंत्र्यपूर्वकाळात फाळणीच्या विरोधाचा इतिहास आहे.[५२] 'जमात ए इस्लामी' या संघटनेत फाळणीनंतर फूट पडली. त्याच्या भारतातील नेत्यांनी स्वतंत्रपणे 'जमात ए इस्लामी हिंद'ची स्थापना करून भारतीय संविधानानुसार आपली घटना बनवली. 'मजलिस ए मशावरात'ची स्थापना समन्वय संघाच्या रूपात झाली होती. त्याचा एखादी संघटना म्हणून उल्लेख करणे योग्य नाही. फाळणीसाठी मुस्लिमांच्या बाजूने ज्या संघटना कारणीभूत ठरल्या, त्या पाकिस्तानात निघून गेल्यात. त्यांच्या भारतातील

शाखांचे केव्हाच विसर्जन झाले आहे. पण हिंदुत्वाच्या अंगाने द्विराष्ट्रवादाचा सिद्धांत मांडणाऱ्या अनेक संघटना आजही भारतात कार्यरत आहेत. त्यांचा प्रभाव किती हा प्रश्न निराळा आहे. स्वत: कुरुंदकर ज्या सावरकरांचे समर्थन करतात त्यांनी हिंदू-मुस्लीम ही दोन राष्ट्रे आहेत, हे प्रतिपादन करून द्विराष्ट्रवादाचा सिद्धांत मांडला होता, हे नाकारता येईल काय? दुसऱ्या बाजूने मुस्लिमांमध्ये फाळणीच्या निष्ठा प्रमाण मानणाऱ्या अशा संघटना आज अस्तित्वात नाहीत, हे वास्तव आहे. द्विराष्ट्रवादाची भूमिका मांडणाऱ्या मुस्लीम नेत्यांबद्दल किती भारतीय मुस्लिमांना आस्था आहे? कुरुंदकरांना हा मुद्दा विचारात घ्यावयाचा नाही. मुसलमानांना देशद्रोही ठरवल्याशिवाय तथाकथित धर्मप्रणित राष्ट्रसंस्कृतीचा विचार आकारास येऊ शकत नाही, याची जाणीव संघवाद्यांना आहे. त्यासाठी संघाचे लोक सातत्याने मुस्लिमांना राष्ट्रविचार, राष्ट्रसंस्कृती वगैरे संकल्पनांतून बाजूला ठेवून त्यांचे राष्ट्रशत्रूकरण करतात. त्यांची ती निष्ठात्मक गरज आहे. पण कुरुंदकरांना हा सिद्धांत का मांडावासा वाटतो? ते तर पुरोगामी, डावे, मार्क्सवादी आहेत. (त्यांच्या मताप्रमाणे)

कुरुंदकरी तर्क स्विकारण्याची अडचण

ना. गो. राजूकर 'विचारयात्रा'मध्ये लिहितात, 'कुरुंदकरांच्या लिखाणातील मुख्य उणीव म्हणजे ते तळटीपा देत नसत म्हणून त्यांनी दिलेला माहितीचा स्त्रोत पाहणे वाचकांना अवघड जाते.'[५३] याच संदर्भात प्रकाशक रा. ज. देशमुखांनी 'आकलन' या कुरुंदकरांच्या पुस्तकाची प्रस्तावना लिहिताना नमूद केलेली एक बाब अशी 'या पुस्तकाला तळटिपा, अर्पणपत्रिका, सूची नाही. हे सर्व कै. कुरुंदकर देणार होते, पण ते सर्व तसेच राहिले. कदाचित परिश्रमाने मला तळटिपा, सूची करता आली असती, पण ज्या कारणाने ज्या कारणाने पुस्तकाला उशीर झाला त्याच कारणाने हेही काम करू शकलो नाही.'[५४] साधारणत: संदर्भ आणि तथ्यांचा आधार घेऊन लेखन करण्याची एक रीत आहे. पुरेसे संदर्भ मांडून त्याद्वारे तर्क मांडणे ही अकादमिक लिखाणाची शिस्त

आहे. लिखाण करून पूरक संदर्भ शोधणे हे लिखाण वस्तुनिष्ठ नसल्याचे उदाहरण आहे. त्यांच्या प्रत्येक पुस्तकात ही उणीव खटकते. त्यांचे लिखाण निवेदनशैलीतील आहे. भाषणाची मुद्रित प्रत वाचल्यासारखा अनुभव यांचे मुस्लीम प्रश्नांवरील लिखाण वाचताना येतो. त्यांचे तर्क स्विकारण्यासाठी अशा अनेक अडणींचा सामना करावा लागतो. पण मुस्लीम प्रश्नांवरील बहुसंख्याक मानसिकतेचा विकासक्रम समजून घेण्यासाठी त्यांचे लिखाण उपुयक्त आहे.

संदर्भ

१. यासंदर्भात आधिक माहितीसाठी 'हैदराबाद विमोचन आणि विसर्जन' हा कुरुंदकरांच्या भाषणांचा संग्रह अभ्यासता येईल. प्रकाशक - मराठी साहित्य परिषद, हैदराबाद.

२. कुरुंदकर, नरहर, जागर- पृष्ठ क्र. २१९, आवृत्ती ९वी, प्रकाशक- देशमुख आणि कंपनी, पुणे. सन २०१८

३. कित्ता, पृष्ठ क्र. १७६

४. कित्ता, पृष्ठ क्र. १५७

५. कित्ता, पृष्ठ क्र. २१५

६. कुरुंदकर, नरहर, शिवरात्र, पृष्ठ क्र. -३९, आवृत्ती ३री, प्रकाशक- देशमुख आणि कंपनी, पुणे. सन २०१४

७. कित्ता, पृष्ठ क्र. ८२

८. कित्ता, पृष्ठ क्र. ७७

९. निवडक नरहर कुरुंदकर, खंड – २, पृष्ठ क्र. २२२५, आवृत्ती ४ थी, देशमुख आणि कंपनी, पुणे. सन २०२०

१०. कुरुंदकर, नरहर, शिवरात्र, पृष्ठ क्र. शिवरात्र- ८४

११. कुरुंदकर, नरहर, 'अभयारण्य', पृष्ठ क्र.६४, आवृत्ती ४ थी, देशमुख आणि कंपनी, पुणे. सन २०१९

१२. दरडकर, जया, (संपादक), निवडक पत्रे (नरहर कुरुंदकर), पृष्ठ क्र. १३४-३५, आवृत्ती २री, देशमुख आणि कंपनी, पुणे. सन २००३

१३. कुरुंदकर, नरहर, शिवरात्र, पृष्ठ क्र. ६४

१४. ल. स. देशपांडे, विचारवंत नरहर करुंदकर, पृष्ठ क्र. १११, आवृत्ती१ली, प्रकाशक- गंधर्व वेद प्रकाशन,

पुणे, सन २०१०

१५. कुरुंदकर, नरहर, जागर- पृष्ठ क्र. २०५

१६. कुरुंदकर, नरहर, अन्वय, पृष्ठ क्र. १२१, आवृत्ती २ री. प्रकाशक-देशमुख आणि कंपनी, पुणे, सन २०१७

१७. कुरुंदकर, नरहर, जागर- पृष्ठ क्र.१७४

१८. कुरुंदकर, नरहर, अन्वय, पृष्ठ क्र. ११४-११५

१९. खालिद सैफुल्लाह रहमानी यांनी इस्लामी संज्ञा, तत्त्वज्ञानातील संकल्पना आणि अरबी शब्दांची विस्ताराने माहिती 'कमुस उल फिकह' या पंच खंडात्मक ग्रंथात दिली आहे. पण या संपूर्ण ग्रंथात अथवा इस्लामी विधीशास्त्रातील कोणत्याही ग्रंथात 'इर्तकाक' हा शब्द आढळत नाही. त्याची व्याख्या अथवा संज्ञा असण्याचा प्रश्नच नाही. – खालिद सैफुल्लाह रहमानी, कामुस उल फिकह, खंड १ ते ५, आवृत्ती १ ली, प्रकाशक – जमजम पब्लिशर्स, कराची. सन - २००७

२०. कुरुंदकर, नरहर, जागर- पृष्ठ क्र. १९४

२१. इमादुस् सय्यद मोहम्मद इस्माईल शरबिनी, 'उकुबतुजानी वल मुर्तद' फि जौ इल कुरआनी व सुन्नती', पृष्ठ क्र. १३४, संदर्भासाठी ऑनलाईन प्रत वापरली आहे. त्याचे संकेतस्थळ – www.shamila.ws (अरबी)

२२. कुरुंदकर, नरहर, जागर- पृष्ठ क्र. १९४

२३. सय्यद सादिक हुसैन, 'जमा व तदवीन कुरआन', आवृत्ती- ३ प्रकाशक- दारुल मुसन्निफैन, शिबली ॲकॅडमी, आझमगड- सन २०१४ (उर्दू)

२४. डॉ. माजिद अली, खान, 'इस्लामचे धर्मनिष्ठ खलिफा', पृष्ठ क्र. ३७, मराठी भाषांतर- डॉ. मीर इसहाक शेख, आवृत्ती १ ली. प्रकाशक- सुविद्या प्रकाशन, सोलापूर- सन २०१८

२५. मोरे ,शेषराव, 'प्रेषितानंतरचे पहिले चार आदर्श खलिफा' आवृत्ती २ री, प्रकाशक- राजहंस प्रकाशन, मुंबई, सन – २०१५

२६. कित्ता, पृष्ठ क्र. १३४-१३५

२७. कित्ता, पृष्ठ क्र. ४००-०१

२८. कुरुंदकर, नरहर, मनुस्मृती आणखी काही विचार, पृष्ठ क्र. १०४, आवृत्ती ५ वी, प्रकाशक- देशमुख आणि

कंपनी, पुणे. सन २०१९

२९. कुरुंदकर, नरहर, जागर- पृष्ठ क्र. १८८

३०. कित्ता, पृष्ठ क्र. १९७-९८

३१.गामीदी, जावेद अहमद, मिजान, पृष्ठ क्र. ४७७, आवृत्ती ९ वी, प्रकाशक - अल मवर्रीद, कराची, सन २०१४. (सदर पुस्तकाची भारतीय आवृत्ती उपलब्ध आहे. संदर्भासाठी ऑनलाईन पीडीएफ प्रतीचा वापर केला आहे. www.archive.co.in या संकेतस्थळावर ही प्रत उपलब्ध आहे.)

३२. कित्ता, पृष्ठ क्र. ४७७-७८-७९

३३. इंजिनिअर, असगर अली, इस्लाम का उदय और विकास, मलपृष्ठ, आवृत्ती १ ली, प्रकाशक - राजकमल प्रकाशन, नवी दिल्ली. सन – २००८

३४. शाह मईनुद्दीन अहमद नदवी, 'इस्लाम – एक कल्याणकारी जीवनव्यवस्था', पृष्ठ क्र. १३०, भाषांतर- अब्दुल्लाह दानिश, १ ली आवृत्ती, प्रकाशक दारुल मुसन्निफैन शिबली ॲकॅडमी आझमगड, सन - २०१४

३५. अमीर इस्माईल, 'बुलगुल मराम', सबुलुस्सलाम किताबुल इत्क, खंड – २, पृष्ठ क्र. २३५, उद्धृत- कित्ता, पृष्ठ क्र. १३२-१३३

३६. कुरुंदकर, नरहर, मनुस्मृती आणखी काही विचार, पृष्ठ क्र. १०४

३७. सहीह बुखारी, हदिस क्र. ६८३४, (संपादक - इमाम अबू अब्दुल्लाह, मुहम्मद बिन इस्माईल बुखारी, हिंदी भाषांतर - खालिद हनीफ सिद्दीकी, प्रकाशक - दारुल किताबुल इस्लामिया दिल्ली. सन २०१६)

३८. कुरुंदकर, नरहर, जागर, पृष्ठ क्र. १९३

३९. इंजिनिअर, असगर अली, आधुनिक जगाचा इस्लाम (भाषांतर- नंदिनी चव्हाण), पृष्ठ क्र. ६६, आवृत्ती १ ली, प्रकाशक – अक्षर प्रकाशन, मुंबई- २०१२

४०. कित्ता, पृष्ठ क्र. ७१

४१. खालिद सैफुल्लाह रहमानी, दैनिक मुन्सीफ, हैदराबाद, ३१ जानेवारी २०२०,

४२. कुरुंदकर, नरहर, जागर, पृष्ठ क्र. १५७-५८

४३. कुरुंदकर, नरहर, 'वाटा : माझ्या-तुझ्या', पृष्ठ क्र.

३६, आवृत्ती ३ री, प्रकाशक- देशमुख आणि कंपनी, पुणे. सन- निरंक

४४. इंजिनिअर, असगर अली, आधुनिक जगाचा इस्लाम, पृष्ठ क्र. ५७-५८

४५. कित्ता, पृष्ठ क्र.५९

४६. कुरुंदकर, नरहर, 'वाटा : माझ्या-तुझ्या', पृष्ठ क्र. ३७

४७. सय्यद, सुलैमान नद्वी, पृष्ठ क्र. २२-२३, आवृत्ती १ ली. प्रकाशक, हिंदुस्थानी ॲकॅडमी, इलाहाबाद, सन – १९२९

४८. एम. मुजीब, भारतीय मुसलमान, पृष्ठ क्र. ७-८, मराठी भाषांतर- वसंत नगरकर, आवृत्ती १ ली, प्रकाशक महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई, सन १९८९

४९. कुरुंदकर, नरहर, जागर, पृष्ठ क्र. १९३

५०. बेडकीहाळ, किशोर, 'जिहाद गुलाल आणि सारीपाट', (संपादित), (हिंदू मुस्लीम जातीयवादावरील वसंत पळशीकर यांचे निवडक लेख) पृष्ठ क्र. ७१,७२, प्रकाशक- लोकवाङ्मय प्रकाशन गृह, मुंबई, सन- २०१५

५१. कित्ता, पृष्ठ क्र. १३

५२. शम्सुल इस्लाम, 'भारत-विभाजनविरोधी मुसलमान', आवृत्ती १ली, प्रकाशक फारोस मीडिआ ॲड पब्लिकेशन, नवी दिल्ली. सन – २०१९

५३. डॉ. राजूरकर, ना. गो., विचारयात्रा, आवृत्ती १ली, प्रकाशक- रजत प्रकाशन, औरंगाबाद, सन -२०१७. उद्धृत- चौसाळकर, अशोक, 'प्रा. कुरुंदकरांच्या विचारांची चिकित्सा' (लेख), पंचधारा (त्रैमासिक), हैदराबाद. मार्च २०२०

५४. कुरुंदकर नरहर, 'आकलन' (प्रस्तावना पृष्ठ क्रमांक नाही.), आवृत्ती ५ वी, प्रकाशक- देशमुख आणि कंपनी, प्रा. लि. पुणे, सन-२०२०.

- सरफराज अहमद

संपर्क -८६२४०५०४०३

इ मेल -sarfraj.ars@gmail.com

''कोलोंकिनी राधा''
आणि ''कनु हरामजादा''

मुकुंद कुळे

नेटफ्लिक्सवर अलीकडेच प्रदर्शित झालेल्या 'बुलबुल' या सिनेमातील एका गाण्यावर संस्कृतिरक्षकांनी आक्षेप घेतला आहे. भावना दुखावल्याचं कारण सांगून त्यांनी या गाण्यावर आणि चित्रपटावरही बंदी आणण्याची मागणी केलीय, त्यानिमित्ताने.

एकोणिसाव्या शतकाचा उत्तरार्ध किंवा विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धातील पश्चिम बंगाल. सरंजामदारी-जमीनदारी पद्धती पूर्णपणे लयाला जाणं अजून बाकी असण्याचा तो काळ. अशा काळात बालिका बधू बुलबुलचं लग्न तिच्यापेक्षा कित्येक वर्षांनी मोठ्या असलेल्या जमीनदाराशी होतं. लग्न, शरीरसंबंध हे कळण्याचं तिचं वय नसतंच. सहाजिकच नवऱ्याशी भावबंध जुळण्याऐवजी तिचे भावबंध जुळतात, तिच्याशी खेळणाऱ्या, तिच्याच वयाच्या नवऱ्याच्या धाकट्या भावाशी सत्याशी, आपल्या दिराशी. वय लहान असताना हे नातं तसंच छान मोकळंढाकळं राहतं. मात्र वय वाढतं, तसं

नात्यातही बंधनं निर्माण होतात. तशीच ती बुलबुल आणि सत्याच्या नात्यातही निर्माण होतात. खरंतर नकळत्या वयापासून उमललेलं हे अबोध प्रेम त्या दोघांपैकी थेट कोणीच व्यक्त करत नाही. त्यातही तिच्या दिराच्या मनात काही असतं की नाही कळत नाही. कदाचित त्याच्या दृष्टीने ती त्याची निव्वळ मैत्रीणच असते आणि राहतेही... परंतु तिच्या मनात मात्र त्याच्याबद्दल हळव्या भावना असतात आणि तिने त्याच्याकडे नाही, तरी आपल्या मनाशी त्याची कबुली दिलेलीच असते... म्हणूनच तिला सतत त्याच्या सहवासाची-भेटीची अपेक्षा असते... आणि तिची ही ओढच तिच्या जावेच्या (नवऱ्याच्या जुळ्या भावाची बायको) नजरेतून सुटत नाही... त्यामुळेच एकदा बुलबुल उतावीळपणे सत्याला भेटायला जाते, तेव्हा ती तोंडाने एक गाणं गुणगुणते. ते गाणं खूपच सूचक असतं-

‘ओ की हो कोलोंकिनी राधा
कदम डाले बोशे आशे कनु हरामजादा...
माई तुई जोले ना जय्यो, माई तुई जोले ना जय्यो’

याचा अर्थ असा की- अग हे कलंकिनी राधा, तू पाणी आणायला जाऊ नकोस, तिथे तो हरामजादा म्हणजेच लबाड कृष्ण टपून बसलेला आहे. या गाण्याच्या पार्श्वभूमीवर बुलबुल आणि सत्याच्या नात्याकडे पाहिलं; तर हे गाणं म्हणजे एकप्रकारे बुलबुलला दिलेला सावधगिरीचा इशाराच आहे, की तुझं लग्न झालेलं आहे आणि सत्या कितीही आवडला, तरी तो तुझा दीर आहे. तू भले त्याच्यावर मोहित होशील आणि त्याच्या गळ्यात पडशील... पण त्याने त्याचं काहीच बिघडणार नाही, कलंकित मात्र तूच होशील!

बुलबुलची जाऊबाई कारस्थानी असते, तिला बुलबुल आणि सत्याचं नातं ठाऊक असतं, आणि त्यामुळे ती या गाण्याच्या ओळी कुत्सितपणेच आळवत असते. परंतु तिने अगदी सहज तोंडातल्या तोंडात गुणगुणलेल्या या दोन ओळी राधेप्रमाणेच बुलबुलचीही दिशा आणि दशा अधोरेखित करतात. मात्र एवढ्या सूचक असलेल्या या दोन ओळींवरूनच सनातन्यांनी अनुष्का शर्माची निर्मिती असलेल्या आणि

नेटफ्लिक्सवर अलीकडेच प्रदर्शित झालेल्या ‘बुलबुल’ सिनेमावर प्रचंड कहर माजवलाय. अनुष्काला ट्रोल करण्यापासून ‘बुलबुल’वर बंदी आणण्याची मागणी करण्यापर्यंत अनेक गोष्टी त्यांनी केल्यात. कारण त्यांचा आक्षेप आहे की, सिनेमातील या गाण्याच्या ओळीत राधेला ‘कलंकिनी’ आणि कृष्णाला ‘हरामजादा’ म्हटलंय आणि त्यामुळे आमच्या भावना दुखावल्यात...

... आणि असं असेल तर माझ्या दृष्टीने याचा अर्थ एवढाच की, या सनातन्यांना लोकभावना बिलकूल कळत नाहीत. त्यांनी एकदा आपल्या लोकवाङ्मयाची पानं नीट जाणीवपूर्वक चाळून बघावीत. तिथे त्यांना आपल्या देवतांविषयी लोकमानसाने धीटपणे व्यक्त केलेलं कायकाय सापडेल. अभिजात साहित्य आणि लोकसाहित्यात हाच फरक असतो!

रामायण-महाभारतासारखी आर्ष महाकाव्य असतील, किंवा कालिदासादी कवींनी संस्कृतात लिहिलेली विदग्ध खंडकाव्य-नाटकं असतील; या अभिजात साहित्याचं प्रयोजनच मुळी उत्तम अभिरुची घडवणं, आदर्शवाद मांडणं आणि नैतिकतेचे धडे देणं हे असतं. एकप्रकारे नीतिवान समाज घडवण्याचा ठेकाच अभिजात साहित्याने घेतलेला असतो. परिणामी मूळ कथा, आख्यान, उपाख्यान अशा अभिजात साहित्यकृतीतील घाटातून वाचकांवर एकप्रकारे संस्कार केले जातात. महत्त्वाचं म्हणजे अभिजात साहित्यातील नायक-नायिका कायमच आदर्श असतात. परिस्थितीवश त्या चुकीच्या वागल्याच, तर त्यामागेही काही सूचकार्थ, पूर्वसंकेत असतो. म्हणजे कुठल्याही प्रकारे त्यांच्याकडे, त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाकडे दोष जाणार नाही, याची पुरेपूर तजवीज साहित्यकर्त्याने केलेली असते. परिणामी हे नायक-नायिका जनमानसात प्रतिदेव, नव्हे देव म्हणूनच प्रस्थापित होतात. कदाचित ती ही सर्वसामान्यांसारखी स्खलनशील माणसंच असतील, परंतु एकप्रकारे त्यांच्या प्रतिमेवर देवत्वाचा शेंदूर थापला जातो...

...आणि हा शेंदूर खरवडून काढण्याचंच काम एकप्रकारे

लोकसाहित्य करत असतं. ते देव-देवतांना ‘लोक’ म्हणूनच सादर करतं. माणूस म्हणून असलेल्या सगळ्या कसोट्या लोकसाहित्य या देवदेवतांना लावतं. जे आपलं जगणं, तेच या देवदेवतांचं जगणं. जे लोक खातात, तेच त्यांचा देव खाणार आणि माणूस चरित्रहीन असेल, तर त्यांचा देवही तसाच असणार. या अर्थाने लोकसाहित्य-लोकवाङ्मय म्हणजे एकप्रकारे कायमस्वरूपी वास्तववादच आहे. या देवदेवतांना दोष देण्याचा त्यांचा कोणताही हेतू असतोच असं नाही, उलट तू आमच्यापेक्षा वेगळा नाहीस, असंच त्यांना सांगायचं असतं. म्हणूनच देवतांनाही आपल्या पातळीवर आणून त्यांच्या माध्यमातून आपली सुखदु:ख व्यक्त करण्या प्रयत्न त्या-त्या वेळच्या लोकमानसाने केला. त्यातूनच त्यांनी राम-कृष्णासकट, विठोबा-खंडोबापर्यंत सगळ्या देवदेवतांवर प्रेम केलं, परंतु वेळप्रसंगी त्यांना धारेवरही धरलं. कारण त्यांच्यासाठी ती सामान्य माणसंच होती. अलौकिक नाही, तर लौकिक व्यक्ती. म्हणून तर जनाबाई विठोबाला म्हणू शकली-

‘तुझी रांड रंडकी झाली, जन्मसावित्री चुडा ल्याली
तुझे गेले मढे, तुला पाहून काळ रडे’

किंवा गर्भार सीतेला वनवासात पाठवल्याबद्दल, रामाला दोष देतानाही ग्रामीण आयाबाया म्हणतातच- ‘असे कितीक लवूबाळ जन्माला येतील, वध रामाचा करतील.’ अगदी रुक्मिणी-विठोबा-जनाई आणि म्हाळसा-खंडोबा-बाणाई यांच्या नात्याकडेही जनमानसाने प्रेमाचा त्रिकोण म्हणूनच पाहिलं. देव तसे वागले, म्हणून माणसं तशी वागली म्हणण्यापेक्षा; स्त्री-पुरुष या नैसर्गिक नात्यात कधीही काहीही घडू शकते आणि माणून त्या-त्या वेळी कसा वागेल हे सांगता येत नाही, म्हणून त्या माणसांचे देवही त्यांच्यासारखेच वागतात किंवा वागले. म्हणूनच लोककथा आणि लोकगीतांनी समृद्ध असलेलं लोकवाङ्मय पाहिलं, तर त्यात देवांसाठी जशा ओव्या आहे, तशाच शिव्याही आहेत. त्याने हबकून जाण्याचं काहीच कारण नाही!

ज्या बंगाली गाण्यावरून सनातन्यांनी किंवा संस्कृतीच्या

ठेकेदारांनी आता रान उठवलंय, ते गाणंही बंगालमधलं प्रसिद्ध लोकगीतच आहे आणि वर्षानुवर्षं बंगालमध्ये वेगवेगळ्या व्यासपीठांवर ते गायलं जात आहे. बंगाली संस्कृतीचा अविभाज्य भाग असलेल्या बाऊल या लोकपरंपरेतील ते एक प्रसिद्ध बाऊलगीत आहे. या पारंपरिक गाण्यात पुढे जे म्हटलंय त्याचा भावार्थ असा आहे की - हे राधे तू अशी नदीकाठी-बाजारात हिंडतेस ते तुला शोभत नाही. तू कदंबतळी जाऊ नकोस, तिथे कृष्णाने तुझ्यासाठी सापळा रचलेला आहे. तू तिथे जाशील नि अलगद त्याच्या सापळ्यात अडकशील आणि त्यामुळे तुझं नाव बदनाम-कलंकित होईल... तेव्हा हे कोलोंकिनी राधा तू पाणी आणायला कदंबतळी जाऊ नकोस...

महत्त्वाचं म्हणजे गेली किमान दोनेकशे वर्षं हे गाणं बंगालात खुल्या दिलाने म्हटलं जात आहे आणि आजवर त्याच्यामुळे कोणाच्याही भावना दुखावलेल्या नाहीत आणि तिथे यापुढेही दुखावल्या जाणार नाहीत. कारण तो राधा-कृष्णाच्या रासक्रिडेचाच एक प्रकार आहे. त्यात एकमेकांवर ज्या उत्कटपणे प्रेम केलं जातं, त्याच उत्कटतेने शिव्याही दिल्या जातात... आणि केवळ बंगालीच कशाला, ब्रज-मैथिलीपासून हिंदी-मराठी भाषेतही राधा-कृष्णाला दोष देणारी, नावं ठेवणारी गाणी आहेतच की! आपल्याकडे महाराष्ट्रात शुभकार्यप्रसंगी देवीचा गोंधळ घातला जातो. या गोंधळपरंपरेत सादर होणाऱ्या 'जांभूळ आख्याना'तील राधाविलास गवळण बघितली, तर त्यात राधा-कृष्णाच्या शारीर संबंधाचे उल्लेख आढळतात. त्यात राधा, छोट्या कृष्णाला घरी घेऊन जाते आणि मोठं व्हायला सांगते. तिच्या मागणीनुसार कृष्ण मोठा होऊन त्यांचा संग रंगात आलेला असतानाच राधेचा नवरा अनय येतो आणि राधेची घाबरगुंडी उडते. मग ती कृष्णाला लहान होण्याची विनवणी करते. शेवटी राधा ही लग्न झालेली होती आणि म्हणूनच त्या काळात तिच्यावरही काही दोषारोप ठेवले गेले असतीलच. त्याशिवाय का

'राधा-कृष्णाचं हे नातं, गावात होतोया बोभाटा

अनयाची राधा मोठी, कृष्णसखा ग धाकुटा' अशी गाणी

जन्माला आली असती?... आणि मुळात राधा-कृष्णाच्या नात्याला तरी नाव का ठेवा? राधा असेल वाढवयाची आणि कृष्ण असेल पौगंडावस्थेतला... पण त्यांचं नातं जुळूच शकतं की नैसर्गिकपणे! मग या लौकिक नात्याचं अलौकिकीकरण करून त्याला भक्तिभाव-आध्यात्माचं अवगुंठन कशासाठी चढवायचं? त्यांचं शारीर प्रेम आपण का मान्य करायचं नाही?

लोकमानसाने ते केव्हाच मान्य केलेलं आहे, म्हणून तर राधा-कृष्णाच्या नात्याकडे, त्यांच्या प्रेमाकडे संशयाने पाहाणाऱ्या ओव्या-गाणी ढिगाने सापडतात... मुळात, यमुनेच्या पात्रात स्नानासाठी उतरलेल्या गोपिकांची वस्त्रं कदंबावर उंचावर नेऊन ठेवणारा आणि त्यांची गंमत पाहणारा कृष्ण लबाड-चावट होताच की! तसंच अनयाशी लग्न झालेलं असतानाही, कृष्णाला भेटायला जाणारी, त्याला समर्पित होणारी राधाही बिनधास्त होतीच की! मग राधेला 'कोलोंकिनी' आणि कृष्णाला 'हरामजादा' म्हटलं म्हणून गळे कशाला काढायचे?

मुळात राधेला 'कोलोंकिनी' आणि कृष्णाला 'हरामजादा' म्हणताना हे गीत रचणाऱ्या लोकगायकाला आणि आजही ते आवडीने म्हणणाऱ्या कुणाचाही राधा किंवा कृष्णाला दोष देण्याचा मुळीच हेतू नाहीय; उलट हे गाणं म्हणजे राधा-कृष्णाच्या नात्यात रंगलेल्या रासक्रिडेचाच प्रगल्भ आविष्कार आहे... आणि ही रासक्रीडा खेळायला ज्यांना जमत नाहीय, त्यांचा तो कृतककोप आहे! शेवटी लोकवाङ्‌मय म्हणजे नेहमीच काही भक्तांनी-लोकांनी केलेला थेट विद्रोह नसतो; देवतांची आपल्याप्रमाणे मनुष्यपातळीवर कल्पना करून त्यांच्यावर आपले भाव-इच्छा लादणं, हा त्यांचा एकप्रकारे व्यक्त होण्याचाही मार्ग असतो!

- मुकुंद कुळे

संपर्क - 9769982424

इ मेल - mukundkule@gmail.com

प्रश्न केवळ एकट्या हरी नरके यांचाच आहे का?

केशव वाघमारे

जर तुम्हाला त्यांनी चुकीचे प्रश्न विचारायला लावले तर त्यांना उत्तरांची चिंता करावी लागत नाही. कारण सर्व प्रश्नच चुकीचे होते! - थॉमस पिंचोन

समाजात प्रस्थापितांना आपले वर्चस्व टिकवण्यासाठी दमनव्यवस्थेबरोबरच त्याची अधिमान्यताही आवश्यक असते. ही अधिमान्यता मिळवून देण्यात प्रस्थापित व्यवस्थेची भलामण व पाठराखण करणारे विचारवंत महत्त्वाची भूमिका पार पाडत असतात. यात महत्त्वाचा धोका म्हणजे या प्रक्रियेत काही आपलेच म्हणवणारे बोलके स्वत:ला योग्यरित्या पेश करणारे हे लोक प्रस्थापित व्यवस्थेला शोषित जातवर्गाची मान्यता मिळवून द्यायला हातभार लावतात.[१]

त्यासाठी हे सरकारी बुद्धिजीवी राज्यकर्त्यांचे प्रस्थापित नरेटिव्ह (संभाषिते) जनतेत पेरतात. मतप्रचार (प्रॉपगंडा) उभा करतात आणि या मतप्रचारातून जनमानस तयार होते. जनमानसातून मान्यता तयार होते आणि या मान्यतेतून अन्याय तयार होतो. अन्यायाचे चिकित्सक आकलन उभे न राहता अन्यायग्रस्त व्यक्ती व समूहालाच दोषारोपाच्या चौकटीत उभे करतात. स्वत:च्या, त्यांच्या परिस्थितीला त्यांनाच जबाबदार ठरवून व्यवस्थात्मक आकलनाला बगल देणे आणि व्यवस्थित प्रस्थापित वर्गाच्या बाजूला अधिक घट्ट करणे सुरू होते.

अशा वेळी त्यांना शोषक जनतेतून योग्य प्रश्न विचारण्याची गरज असते. शोषकांनी जर शोषितांना चुकीचे प्रश्न विचारायला लावले तर शोषितांना उत्तरे अचूक मिळूनही

काय उपयोग? कारण सर्व प्रश्नच चुकीचे होते! त्यामुळेच पिंचोंन म्हणतो ‘प्रश्न बरोबर विचारले पाहिजेत!’ हरी नरके यांच्या ‘बाबासाहेब आणि चीन’ या लेखाला मी असेच प्रश्न विचारले होते. परंतु प्रा. हरी नरके यांनी त्या सगळ्या प्रश्नांना बगल देत, पुन्हा काही सोयीचे मांडण्याचा प्रयत्न केला.

हरी नरके यांनी दिलेल्या पुराव्यांचे थोडक्यात विवेचन करणे गरजेचे वाटते.

हरी नरके यांनी कम्युनिस्टांपासून सावध राहा. असा पुरावा म्हणून दिला आहे. आता हा पुरावा कशासाठी दिला आहे? तर कम्युनिस्टांबद्दल बाबासाहेब कसा विचार करत होते, यासाठी दिला आहे. आता हा त्यांनी दिलेला पुरावा आपण पडताळून पाहूयात.

१. सादर केलेला पुरावा मुळात डॉ. आंबेडकरांनी मजूर पक्ष विसर्जित करून ऑल इंडिया शेड्युल कास्ट फेडरेशन स्थापन केल्यानंतर निवडणुकीच्या प्रचारासाठी १२ डिंसेंबर १९४५ रोजी सायंकाळी निवडणुकीच्या संबंधाने डॉ. आंबेडकरांचे एक व्याख्यान आयोजित केले होते, त्यामध्ये त्यांनी ‘काँग्रेस पक्षाने कशा प्रकारे सर्व अल्पसंख्याक पक्षांच्या पुढाऱ्यांची बैठक बोलावून सर्वांच्या मनातील अविश्वास दूर करायला हवा होता ते न करता सत्ता आपल्याच ताब्यात दिली जावी असे सांगत आहे त्यामुळे दलितांचे प्रतिनिधित्व करणारे स्वतंत्र पक्ष स्थापन करून आपल्या हक्कांसाठी झगडत राहिले पाहिजेत. त्यामुळे सर्व अस्पृश्य समाज हा काँग्रेसच्या पाठीमागे नसून तो ऑल इंडिया शेड्युल कास्ट फेडरेशनच्या पाठीमागे आहे हे सांगितले होते. सदर व्याख्यानाच्या केंद्रस्थानी ‘भारताला स्वतंत्र मिळणार आणि त्यानंतर येथे कोणी राज्य करायचे’ हा मुद्दा होता. येत्या काळात निवडणुका लागणार ज्या आपल्या समाजाच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या आहेत असे बाबासाहेब सांगत होते, हा तो काळ आहे आणि येथे पूर्ण चार पानांच्या त्या भाषणात बाबासाहेब त्यातील एक पॅरा कम्युनिस्टांबद्दल

बोलतात. कम्युनिस्टांपासून सावध राहा, त्यांना आपल्यात शिरून आपल्या इंडिया शेड्युल कास्ट फेडरेशनचा उपयोग त्यांच्या प्रचारासाठी करू देऊ नका. कम्युनिस्ट हे काँग्रेसशी मिलीभगत करतात आणि त्यांना स्वत:चं असं काही धोरण नसून रशियाकडून स्फूर्ती मिळते. इत्यादी... त्याच वेळी दुसऱ्या बाजूला १९५२ साली दादासाहेब गायकवाड यांना लिहिलेल्या पत्रात डॉ. आंबेडकर म्हणतात ''मला फेडरेशनमधून बाहेर पडावेसे वाटते, एवढेच नव्हे तर राजकारणातून आता पूर्णत: निवृत्त व्हावेसे वाटते. ते एवढे सोपे नाही, हे मला माहीत आहे. तरीही माझे राजकीय तत्त्वज्ञान आपल्या लोकांचे अगदी त्वरित कल्याण साधू शकेल असे मला वाटत नाही. माझ्याशिवाय कुणालाही आपल्या लोकांची किती हालाखीची स्थिती आहे हे माहीत नाही. तेव्हा त्यांचे कल्याण साधण्यासाठी त्यांनी तरी आणखी किती दिवस वाट पाहावी? कम्युनिस्ट पार्टीत जावे, असे माझे मत होत चालले आहे.''[२]. याबद्दल प्रा.नरके काही बोलत नाहीत. सोयीने काय सांगायचे आणि सोयीने काय लपवायचे हे त्यानां चांगले माहीत आहे. थोडक्यात, कोणताही पुरावा देताना/ मांडताना त्याचा मागचा- पुढचा संदर्भ सोडून जर तो बघितला तर त्या पुराव्याला आपल्या सोयीनुसार राबवले जाण्याचा धोका असतो. त्यामुळे कोणताही पुरावा संदर्भहीन आणि अर्धाच असून चालत नाही. वरील सादर केलेला पुरावा संदर्भासहित समग्रतेत वाचला तर स्पष्ट होते. मात्र तेवढाच पॅरा काढून वाचला तर चुकीचा अर्थ लागू शकतो. प्रा. नरके यांनी तसाच चुकीचा अर्थ लावला आहे, असे आमचे स्पष्ट मत आहे. बाबासाहेब कम्युनिस्टांच्या तत्कालीन राजकीय व्यवहाराबद्दल बोलत आहेत. ही गोष्ट अत्यंत स्पष्ट आहे की, भारतीय कम्युनिस्टांच्या राजकीय वर्तनव्यवहाराने डॉ. आंबेडकर यांच्या मनात कम्युनिस्टांबद्दल कटुता निर्माण झालेली होती. दलितांच्या उत्थानाबद्दल त्यांच्या राजकीय हक्काबद्दल अत्यंत महत्त्वपूर्ण ठरणाऱ्या स्वतंत्र मतदारसंघाच्या बाबतीत कम्युनिस्टांनी गांधींसारखीच आंबेडकरविरोधी भूमिका घेतली होती. मेरठ खटल्यातील,

कम्युनिस्ट पक्षाच्या १८ कॉम्रेड्सनी मेरठच्या अतिरिक्त सत्र न्यायधीशांसमोर एका संयुक्त निवेदनाद्वारे डॉ. आंबेडकर यांच्या स्वतंत्र मतदारसंघाच्या मागणीला विरोध केला. सरकार काल्पनिक व प्रतिक्रियावादी दलित वर्गाच्या आंदोलनात रस घेऊन त्यांना स्वतंत्र मतदार संघ पुरवत आहे. असा आरोप केला![३]

३१ मार्च १९४६ला शेड्युल कास्ट फेडरेशनच्या कार्यकर्त्यांनी गांधींना काळे झेंडे दाखवले होते. तेव्हा कम्युनिस्ट पक्षाने गांधींच्या वतीने डॉ. आंबेडकर यांच्यावर टीका केली होती..! [४]

भारतातील कम्युनिस्ट नेतृव कधीच आपल्या उच्चजात-वर्गीय चेतनेतून बाहेर आले नाही. मुंबई टेक्स्टाईल युनियनचे एक प्रमुख नेते कॉम्रेड के. एन. जोगळेकर ज्यांनी कामगारांच्या संपाचे दीर्घकाळ नेतृत्व केले ते स्वतःच मुबंईमधल्या ब्राह्मण सभेचे सदस्य होते. [५]

प्रमुख मार्क्सवादी नेते मिरजकर यांनी संप करणाऱ्या मजुरांना हे आश्वासन दिले होते की, त्यांचा स्वयंपाक बनवण्यासाठी शहर पालिका एका ब्राह्मण स्वयंपाक्याची व्यवस्था करेल![६]

कॉम्रेड डांगे हे कम्युनिस्ट बनण्यापूर्वी हिंदुत्ववादाच्या अवधारणेचा मूळ स्रोत म्हटल्या जाणाऱ्या टिळकांच्या तत्त्वज्ञानाने खूप प्रभावित होते. आणि ते कम्युनिस्ट बनल्यानंतरही त्यामधून कधीच बाहेर पडले नाहीत. त्यांनी अनेक वेळा आपला गीता आणि टिळकांच्या 'गीतारहस्या'वर विश्वास व्यक्त केला. त्यामुळेच त्यांनी वेद आणि गीतेमध्ये स्वतःचा मार्क्सवाद शोधण्याचा प्रयत्न केला.[७]

डांगेंवर टिळकांचा इतका प्रभाव होता की, जेव्हा महाराष्ट्र आणि मद्रास प्रांतात ब्राह्मणविरोधी आंदोलने सुरू झाली तेव्हा डांगे यांनी आपल्या संपादकीयामधून ब्राह्मणांच्या बाजूने ब्राह्मणेतर आंदोलन आणि महात्मा फुल्यांच्या सत्यशोधक समाजाविरोधी भूमिका घेतली! या वादात छत्रपती शाहू महाराज व त्यांच्या कुटुंबीयांना धमकी देणारी व न. चिं. केळकर यांनी केसरीमध्ये लिहिलेली लेखमाला 'आमचे

स्वराज्यद्रोही छत्रपती' अशी पुस्तिका डांगे यांनी छापली होती.[८]

मार्च १९५२मध्ये कम्युनिस्ट पक्षाच्या केंद्रीय समितीने शेड्युल कास्ट फेडरेशनबद्दल एक प्रस्ताव पारित केला. ज्यामध्ये असा एक प्रस्ताव होता की, पक्षाने शेड्युल कास्ट लोकांच्या लोकशाही मागण्यांना उचलून धरत. हिंदू जातीय अत्याचाराच्या विरोधात लढून दलित जनतेला आंबेडकर यांच्या प्रभावापासून दूर केले पाहिजे! शिवाय आंबेडकर यांच्या मंत्रीपदाच्या राजीनाम्याचा 'नाटक' म्हणून उपहास केला होता[९] जो सरळसरळ डॉ. आंबेडकर यांच्या विरोधी होता. त्याचबरोबर १९५२च्या सार्वत्रिक निवडणुकीत कम्युनिस्टांनी आंबेडकर यांच्याविरुद्ध मतदान केले. तसेच तेव्हा असलेल्या दोन मतांपैकी 'एक डांगेला द्या व दुसरे मत कुजवा' असा प्रचार केल्याची चर्चा त्या वेळच्या जनतेमध्ये मोठ्या प्रमाणात झाल्याचे चित्र दिसते.[१०]

ही एक विडंबना होती की, कम्युनिस्ट जातीविरोधी इतके निष्ठुर कधी वागले नाहीत जितके ते आंबेडकर यांच्याविरोधी राहिले!

बाबासाहेबांचे कम्युनिस्टांबद्दल मांडलेले विचार हे कम्युनिस्टांचे ब्राह्मणी नेतृत्व, जातिव्यवस्थेचे अपुरे आकलन, कम्युनिस्टांचे काँग्रेसबरोबरचे परस्परसंबंध इत्यादी त्यांच्या वरील अनुभवांतून आलेले होते. परंतु ते मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान म्हणून बोलत नाहीत. हिंसेला घेऊन या तत्त्वज्ञानाबद्दलही त्यांचे काही आक्षेप असले तरी, डॉ.आंबेडकर यांनी कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञान, तत्त्वज्ञान म्हणून कधीही नाकारले नाही. आपल्या मृत्यपर्यंत ते मार्क्सवादाबद्दल बोलत राहतात. डॉ. आंबेडकर ज्या जातिव्यवस्थेशी आयुष्यभर संघर्ष करत राहिले. त्या जातिव्यवस्थेबद्दल कार्ल मार्क्सने The Future Results of British Rule in India, 1853 या आपल्या निबंधात जातिव्यवस्थेला भारताच्या प्रगतीतील सर्वांत मोठा अडथळा म्हणून चित्रित केले होते. रेल्वेच्या विस्ताराने सुगम झालेले औद्योगिकरण आणि व्यापाराचा विकास पारंपरिक गावगाडा आणि त्याचबरोबर जातिव्यवस्था तोडण्याच्या

प्रक्रियेला पुढे घेऊन जाईल, असे म्हटले होते.[११] मार्क्सच्या जातीबाबतच्या या विधानाचा त्याच्या आजवरच्या लेखनात हा संदर्भ नसला तरी, 'मार्क्स आणि युरोपीयन समाजव्यवस्था' हे एक प्रकरण त्यांच्या पुस्तकात येणार होते. ते त्यांनी पुस्तकाच्या अनुक्रमणिकेमध्ये लिहून ठेवले होते.[१२] त्यांनी स्वत:ला कधीही मार्क्सवादी म्हणून घेतले नाही, परंतु स्वत:च्या राजकीय तत्त्वज्ञानाचा विकास ते वेगवेगळ्या तत्त्वज्ञानाच्या आधारे करत राहतात. कारण कोणीही कुठलाही विचार प्रथम मांडत नसतो. विचार हा नेहमी विकसित होत असतो. अनेकांनी चिकित्सा करत करतच मार्क्सवादाचा विकास झालेला आहे. एशियाटिक मोड ऑफ प्रॉडक्शनच्या संदर्भात इतिहासकार इरफान हबीब यांनी मार्क्सवादाची चिकित्सा केली आहे. मार्क्सवाद हा मोठ्या प्रमाणात वंशवाद, वसाहतवाद, वासाहतिक प्रश्न, ॲनार्किझम, दुसरे महायुद्ध यामधून शिकत, विकसित झाला आहे. शिवाय मार्क्सवादामध्ये खूप वेगवेगळे प्रवाह आहेत. मार्क्सवादांतर्गत ग्राम्शीची मांडणी आणि अन्य अभ्यासकांची मांडणी यात खूप फरक आहे. ग्राम्शी ७०च्या दशकात जगाला प्रथम माहीत झाला. पण ग्राम्शीनंतरसुद्धा मार्क्सवाद खूप मोठ्या प्रमाणात बदललेला आहे. आपण मार्क्सवादाची चर्चा ग्राम्शीपर्यंतसुद्धा घेऊन गेलेलो नाहीत. मार्क्सवाद हा काही मोक्षाची कल्पना सांगणारा एखादा पंथ अथवा धर्म नाही, तर ते एक सामाजिक परिवर्तनाचे विज्ञान आहे[१३] किंवा ''मार्क्सवाद हा विचाराला पर्याय नसून, किमान विशिष्ट कौशल्य आणि समजाच्या आधाराने नेमक्या साधनसामग्रीचे विश्लेषण करण्याचे हत्यार आहे.''[१४] म्हणून त्यांनी तत्त्वज्ञान म्हणून त्याला कधीही विरोध केला नाही. याउलट आपल्या संशोधनामध्ये त्याचा खूप मोठ्या प्रमाणात उपयोग करून घेतला! 'भारतातील जातिसंस्था, तिची यंत्रणा, उत्पत्ती आणि विकास' हा डॉ. आंबेडकर यांचा जातिसंस्थेवरील शोधनिबंध हे भारतीय इतिहासाच्या दृष्टीने केलेले अतिशय मौलिक मार्क्सवादी भाष्य आहे. त्यात मार्क्सवादी आग्रह नसेल परंतु दृष्टी मात्र मार्क्सवादी आहे. कारण संपूर्ण जगाचा इतिहास हा वर्गीय

समाजाचा इतिहास आहे आणि भारत त्याला अपवाद नाही. अशीच या विषयाला स्पर्श करताना आंबेडकरांची सुरुवात आहे. हे संपूर्ण विवेचन मार्क्सवादाच्या छायेत केलेले आहे [१५]

आंबेडकरांनी बंदिस्त वर्ग म्हणजे जात, अशी जातीची व्याख्या केली. जाती मनूच्या तत्त्वज्ञानातून तयार झाल्या नाहीत तर त्या पूर्वीच अस्तित्वात होत्या. मनूने फक्त त्यांना तात्त्विक आधार दिला. उपदेश जात निर्माण करीत नसतो. त्यामुळे उपदेश जात नष्टही करू शकणार नाही, हे त्यांचे सुरुवातीचे विचार. त्याचप्रमाणे रसेलच्या 'प्रिन्सिपल्स ऑफ सोशल रिकन्स्ट्रक्शन'वर लिहिताना आणि रानड्यांवरील ऐतिहासिक भाषण देतानाही बाबासाहेब 'ऐतिहासिक भौतिकवाद' स्पष्ट शब्दांत नाकारताना दिसत नाहीत. तो अतिशयोक्त असला तरी त्याचे महत्त्व ते नाकारत नाहीत![१६] मार्क्सवादी पक्ष-संघटनांसोबत त्यांचे गंभीर मतभेद होते. परंतु मार्क्सने तत्त्वज्ञान म्हणून जो काही द्वंद्वात्मक भौतिकवाद, ऐतिहासिक भौतिकवाद आणि वैज्ञानिक समाजवाद, वर्गसिद्धांत मांडला याबद्दल डॉ. आंबेडकरांनी कोणताही प्रश्न उपस्थित केलेला नाही. त्यांची टीका ही मार्क्सवादी पक्ष संघटना, त्याचे ब्राह्मणी नेतृत्व, त्याचा जातवर्तनव्यवहार, आकलन आणि मार्क्सवाद भारतीय समाजात लागू करण्याची पद्धती यापुरतीच सीमित राहिली आहे. या अनुषंगाने 'बहिष्कृत भारत'मधील 'आधी कळस, मग पाया' हे सविस्तर असे संपादकीय जरी वाचले तरी याबद्दलची स्पष्टता येते. मात्र हे संदर्भ जाणीवपूर्वक चर्चेत येऊच दिले जात नाही.[१७] आंबेडकरांचे साम्यवाद किंवा मार्क्सवादावरील लिखाण मुंबईतील कम्युनिस्ट नेतृत्वाबद्दलच्या त्राग्याने भरलेले आहे. मार्क्सवादाच्या स्वयंघोषित अनुयायांच्या वर्तणुकीवरून मार्क्सवादाची पारख करण्याचीही परंपरा दलित अजूनही पाळत असल्याचे दिसते. दुसऱ्या बाजूला वर्गसंघर्षाचा सिद्धांत नाकारल्याने दलित चळवळ कधीच दलितांच्या खऱ्या प्रश्नावर पकड मिळवू शकली नाही; अथवा ते सोडवण्यासाठी साधनांचे आकलनदेखील करू

शकली नाही. परिणामी या समाजाची परिस्थिती उत्तरोत्तर ढासळत गेली. मार्क्सवादातील त्रुटी किंवा चुका दाखवून देण्यासाठी दलित आजही कम्युनिस्ट पक्षांची उदाहरणे देतात. मार्क्सवादाला समीक्षेची नितांत आवश्यकता आहे. परंतु

काळजीपूर्वक अभ्यास ही त्याची पूर्वअट आहे हे दलितांनी लक्षात ठेवले पाहिजे (तेलतुंबडे,२००७).

कम्युनिस्ट पक्षातील ब्राह्मणी नेतृत्वाबरोबर संघर्ष होत असताना कॉम्रेड मिरजकर, उद्धवराव पाटील, शंकरराव मोरे, आर.बी. मोरे, भाई माधवराव बागल या कम्युनिस्ट पक्षातील बहुजन नेतृत्वाबरोबर डॉ. आंबेडकरांचे संबंध कायम जिव्हाळ्याचे राहिले आहेत. त्यांच्यात कायम सवांद राहिला आहे. बाबासाहेब हयात असताना त्यांचा देशातील पहिला पुतळा कोल्हापुरात भाई माधवराव बागल यांनीच उभा केला होता. राजकीय विरोधक असणे वेगळे आणि तात्त्विक शत्रू असणे वेगळे. हा साधा फरक करणे अपेक्षित आहे. परंतु नरके तसे करत नाहीत. त्यामुळे सम्रगतेत न विचार करणे हेच नरके यांच्या अभ्यासपद्धतीचे वैशिष्ट्य बनते.

२. नरकेंनी केलेला दुसरा आरोप, हा त्यांच्या लेखामुळे त्यांना प्रचंड प्रसिद्धी मिळाली त्यामुळे चीनप्रेमींचा जळफळाट होत आहे. त्यामुळे 'बाबासाहेबांना चीनबद्दल प्रेम होते' असा प्रचार हे फेसबुकवर करीत आहेत. असे बालिश आणि हास्यास्पद विधान त्यांनी केले आहे.[१८]

हा प्रचार कोण करत आहेत? अशी वाक्ये माझ्या पूर्ण लेखात नसून उलट चीनबद्दल समीक्षा केली असताना नरके मात्र उलट प्रचार करतात? येथे आपली सनसनाटी, प्रसिद्धीसाठीची भूक दिसून आली. एक वेळ वक्तृत्व स्पर्धेत असे करणे क्षम्य होईल मात्र अभ्यासात असे चालत नाही.

चीन आणि आंबेडकर या लेखाबद्दलच्या वादाचा विषय मिटत नाही तोच, नरकेंनी झोपडपट्टीमधील ९९ टक्के बौद्ध लोक हे दारू पिऊन महिलांना मारहाण करतात असे वादग्रस्त

विधान केले. सोशल मीडियावर प्रचंड टीका झाल्याने नंतर त्यांनी आपले विधान मागे घेतले.[१९] मुळात असले लिखाण का करायचे आहे? आणि दलितांना का सल्ले द्यायचे आहेत? याबद्दल मला गंभीर शंका आहे.

मुस्लीम पुरुषांना जसे व्हिलन बनवले जाते तसे दलित पुरुषांना व्हिलन तर बनवले जात नाही ना? दलितांमध्ये एवढी व्यसनाधीनता आहे का आणि ती मिटवण्याचा मार्ग केवळ पंचशील आहे का? धर्मगुरूंसारखी तथाकथित नैतिक विधाने करायची नसतात. संशोधकाने संशोधन मांडायचे असते. ही संशोधकांची नैतिक जबाबदारी असते. हा निष्कर्ष काढताना कोणती संशोधनपद्धती वापरली आहे?

हे गरीब लोक किती मूर्ख असतात! किती मुलं होऊ देतात? एकसुद्धा मूल पोसायची लायकी नसताना चार-पाच मुलं कशाला होऊ देतात? दारू पितात! हे कामचुकार लोक असतात. या असल्या युक्तिवादात मध्यमवर्गाला कायम एक समाधान लाभत आले आहे. दारू पिण्याचे व्यसन, गरिबीचं कारण हे लोक स्वत:च आहेत. हे त्यांना सिद्ध करायचं असतं. सगळीच गरीब, अब्जावधी माणस व्यसनी कशी झाली? किंवा ती सगळीच आळशी कशी झाली? किंवा या सगळ्यांमध्ये मूल जास्त होण्याचे प्रमाण का आहे? माणसं दारू कशी प्यायला लागली? थोडक्यात या सगळ्यामागे आपल्याला काही सूत्र सापडतंय का? त्याची काही सामाजिक-आर्थिक आणि सांस्कृतिक कारणे आहेत का? आळशीपणा, दारू पिण्याचे व्यसन यामागे कामाचे स्वरूप, अनिश्चितता, कामातला तोचतोचपणा, त्याचा मिळणारा अपुरा मोबदला, अत्यंत कष्टाची कामे ही कारणे असतात. माणसे आळशी असतात किंवा दारू पितात म्हणून गरीब असतात, हे मत जितकं अमानुष आहे तितकंच ते अवैज्ञानिकही आहे. अब्राहम मॅस्लॉव्ह या मानसशास्त्रज्ञाने याविषयी बरेच संशोधन करून माणसं काम का करतात? याविषयी काही तत्त्वं मांडली आहेत. मॅस्लॉव्हने माणसांच्या गरजांचा अभ्यास करून तिच्या पाच पातळ्या मांडल्या. सगळ्यात प्रथम शारीरिक पातळी म्हणजे अन्न-वस्त्र-निवारा,

दुसरी पातळी म्हणजे सुरक्षिततेची, तिसरी पातळी म्हणजे प्रेमाची, चौथी पातळी म्हणजे स्वत:चा आदर आणि कदर करण्याच्या वृत्तीची (सेल्फ एस्टीम) आणि पाचवी म्हणजे सर्वोच्च अंतिम सुखाची पातळी ज्याला ‘सेल्फ ॲक्च्युअलायझेशन’ असं म्हणतात. याचा अर्थ म्हणजे व्यक्तित्त्वाची परिपूर्णता. एखादं काम आपण आपला बॉस रागवेल म्हणून तरी करतो किंवा याउलट ते करताना आपल्याला स्वत:ला खूप आनंद होतोय म्हणून तरी करतो. जेव्हा एखादं काम स्वत:च्या आनंदासाठी आपण करतो तेव्हा ते आपण उत्साहात करत असतो. आणि ते करत असताना आपल्याला स्वत:ची, स्वत:च्या व्यक्तित्त्वाची ओळख पटत असते. आणि त्याची वाढ होत असते. हीच सेल्फ ॲक्च्युअलायझेशनची अवस्था. मॅस्लॉव्हच्या मताप्रमाणे माणसाच्या या वरच्या चार गरजा ज्या प्रमाणात भागतात त्यावरच माणसाची काम करण्याची प्रेरणा किंवा त्याचं मोटिव्हेशन ठरतं. त्या कामाशी एकरूप होऊन जेव्हा सेल्फ ॲक्च्युअलायझेशनची अवस्था येते तेव्हा हे मोटिव्हेशन किंवा काम करण्याची इच्छा सर्वोच्च असते! देवनारच्या डम्पिंग ग्राउंडवर कचरा वेचणाऱ्यांना, संडासच्या मेन होलमध्ये जाऊन संडास साफ करणाऱ्यांना कोणता आनंद मिळत असेल? मुकादमाच्या रोज शिव्या खात वीसमजली इमारतीवर विटा, सिमेंट वाहून नेणाऱ्या कामगारांना कोणता आनंद वाटत असेल? यामधून आलेलं दु:ख, निराशा ते कसे विसरत असतील? उद्याची कामाची मानसिक ऊर्जा ते परत कशी आणत असतील?[२०]

व्यवस्थेने दिलेले दु:ख, दारिद्र्य, उपेक्षा, तणाव यांचा निचरा ते कसे करत

असतील? मार्क्सने या संदर्भात ‘परात्मता’ ही संकल्पना मांडली आहे.

या संकल्पनेमागे मानवी अस्तित्वाचा प्रश्न आहे. मानवी अस्तित्वमीमांसेमध्ये मानवी स्वभावाशी काय अनुरूप किंवा काय अनुकूल आहे आणि कोणत्या कारणामुळे माणूस आपल्या सार तत्त्वापासून किंवा मनुष्यत्वापासून परात्म

होतो? आणि आपलं सुख, आनंद बाह्य गोष्टींत शोधत असतो?

भांडवली व्यवस्थेतील उत्पादनपद्धतीमुळे माणसाचे अमानवीकरण (de-humanization) होते. श्रम परात्म बनतात तेव्हा ते निरपवादपणे श्रमाद्वारे उत्पादित वस्तूपासून श्रमिकाची ताटातूट करतात. माणसे आपल्या मनुष्यत्वालाच पारखी होतात व परात्म जीवन जगतात. कामगार हा दररोज जे मानहानीचे, गुलामगिरीचे, परित्यक्त व तिरस्करणीय असे जीवन जगतो, त्या जीवनाची जाणीव तो दारूत बुडवत असतो. या दारूत ती जाणीव रोज बुडवून उद्याच्या कामासाठी तो ऊर्जा उभी करत असतो![२१]

आपल्या औद्योगिक पद्धतीमधली सर्वांत वाईट गोष्ट त्यातील गरिबी किंवा कष्ट नसून त्यात गुंतलेल्या लोकांना त्यांचा व्यवसाय पसंत नसूनही तोच करीत राहावा लागतो ही आहे. असे लादलेले नापसंत व्यवसाय व्यक्तीला त्यांच्याविषयी घृणा, द्वेष आणि टाळाटाळ करण्यास उद्युक्त करतात. भारतात हिंदूंनी अनेक व्यवसाय तुच्छ मानल्यामुळे त्या व्यवसायात गुंतलेले लोक त्याचा तिरस्कार करण्यास प्रवृत्त होतात. ते व्यवसाय टाळण्याची, त्यापासून सुटका करून घेण्याची लोकांची सतत इच्छा असते. तो व्यवसाय करणाऱ्यावर हिंदू धर्माने तुच्छता आणि कलंक लादल्याचा विनाशकारी परिणाम म्हणून ही इच्छा निर्माण होते? ज्या व्यवस्थेत माणसाचे मन व बुद्धी त्याच्या कामात वापरली जात नाही त्या व्यवस्थेत कार्यक्षमता कशी असू शकेल ?

सामाजिक दंडकाच्या मागणीपुढे व्यक्तीला आपल्या नैसर्गिक क्षमता आणि प्रवृत्तीला दुय्यम स्थान द्यावे लागत असल्याने आर्थिक व्यवस्था म्हणून जात ही हानिकारक संस्था आहे.[२२]

बुद्ध स्वत: माणसाच्या दु:खाचे कारण केवळ पंचशील याचे पालन न करणे हे सांगत नसून तोही दु:खाचे व्यवस्थात्मक कारण सांगतो. भिक्खूहो! गरिबी, कर्ज, उधारी, तगादा लावला जाणे, मारपीट होणे आणि बंधनात पडणे ही माणसाची दु:खे आहेत. ह्या जगात गरिबी आणि

कर्ज या फार दु:खद गोष्टी आहेत.[२३]

पण हे व्यवस्थात्मक आकलन नरकेंच्या लेखनात येत नाही. पुरुषांच्या दारू पिण्याने महिलांना मारहाण होते हा मुद्दासुद्धा अतिशय भंपक आणि उथळ आहे. दारू पितो म्हणून अत्याचार होतात असं नाही. जात, ब्राह्मणी पितृसत्ता, संपत्तीचे विषम वाटप, अधिकारांचे विषम वाटप, कुटुंबातील विषम अधिकार रचना आणि एकूणच समाजव्यवस्था

धर्मव्यवस्थेतील स्त्रीचे दुय्यम स्थान यामुळे मारहाण होते. केवळ दारू पिण्यामुळे नाही. दारू हे अनेक कारणांपैकी एक कारण आहे. सगळ्या प्रतीची विषमता हेच मुख्य कारण आहे. आणि हे व्यवस्था विश्लेषण नरके का करत नाहीत?

अठराव्या शतकामध्ये परात्मतेमुळे मानवाचे जे अमानवीकारण झाले, त्याचा अर्थ केवळ नीतिवादी दृष्टिकोनातून लावण्याचा प्रयत्न या पूर्वी अनेक वेळा झाला आहे. परंतु प्रचलित नैतिक दृष्टिकोनातून हा प्रश्न समजून घेता आलेला नाही. मार्क्सपूर्व विचारवंतांच्या तत्त्वदृष्टीचा आवाका मर्यादित असल्यामुळे त्यांनी आपले लक्ष केवळ मानवशास्त्रीय दृष्टिकोनातून नैतिक व विचारप्रणालीवर, शिक्षणावर किंवा प्रबोधनावर केंद्रित केले. या मर्यादित दृष्टिकोनाच्या मिश्रणातून माणसासंबंधी एक संदिग्ध व अपुरे आकलनच पुढे आले.

आपल्यामध्ये रंजल्या गांजल्या लोकांबद्दल कणव असते. प्रचंड शारीइकर श्रम करणारी माणसे आपल्या भोवताली पाहत असतो. त्यांच्या हलाखीच्या दु:ख, दैन्य जीवनाकडे पाहून त्याची स्तिथी सुधारावी, त्यांनी नैतिक जीवन जगावे प्रगती करावी असेही वाटते. पण या मानवतावादापलीकडे आपण पाहू शकत नाही. मार्क्स यापलीकडे पाहतो. तो त्याचे व्यवस्थात्मक आकलन देतो. त्याची या गरीब लोकांप्रतीची नैतिकता आणि करुणा एकांगी नाही तर ती खोलातून सामाजिक-सांस्कृतिक- आर्थिक अंगाचा विचार करता उभी राहते.

नरके ज्या नैतिक चौकटीतून दारूचा आणि मारहाणीचा प्रश्न उभा करतात ती नैतिकताच अत्यंत भंपक आहे.

कारण ती नैतिकता श्रमाचा.. त्याच्या सामाजिक वास्तवाचा त्याच्या आजूबाजूच्या अर्थ-राजकीय परिस्थितीचा काहीच वेध घेत नाही. ही नैतिकता अत्यंत भांडवली, मध्यमवर्गीय व जातीय वर्चस्वाने ग्रासलेली नैतिकता आहे.

नवउदारमतवादी भांडवली व्यवस्थेमध्ये दलितांच्या मुलांचे, वस्त्यांचे काय पद्धतीने वरवंटीकरण सुरू आहे. त्यांच्या जगण्याचे बकालीकरण सुरू आहे. शिक्षण नाही, रोजगार नाही की कसलाच मानसन्मान नाही. या अवस्थेत ही मुलं काय करणार? या व्यवस्थेने त्यांच्या वाट्याला काय वाढून ठेवले आहे? हे व्यवस्थाविश्लेषण नरकेंच्या लिखाणात का येत नाही? आशा सबगोलंकारी नैतिकतेने आणि शब्दप्रमाणतेने काही लोकांच्या अस्मिता फुलून येतात. पण असल्या विश्लेषणाने सारा समाज 'व्यवस्थात्मक आंधळा' बनत जातो, हे त्यांच्या लक्षात येत नाही का?

आजच्या शिक्षणपद्धतीमध्ये पुस्तक पाठ करायचे आणि उत्तरे द्यायची असे आहे. पण त्याचे सारसत्व काय आहे? औचित्य काय आहे? हे समजून घेण्याची गरज नसते. त्यामध्ये स्वतंत्र विचार करण्याला कायम मर्यादा असते. संशोधकाला आपले संशोधन करताना चिकित्सक वैज्ञानिक शोधाची पद्धती वापरावी लागते. प्रश्नांची मांडणी, माहितीची जमवाजमव, वर्गीकरण, पडताळणी, विश्लेषण आणि शेवटी सिद्धांत या पद्धतीने जावे लागते. पण नरके असे काही करत नाहीत. केवळ पाठ करा आणि सांगा. त्यामध्ये स्वतःचा असा काही स्वतंत्र विचार नसतो. ते फक्त 'छापील पुस्तकामधील शब्द' समोरच्याच्या तोंडावर 'पुरावा' म्हणून फेकून मारू शकतात. आंबेडकरांनी हे लिहिले आणि आंबेडकरांनी ते लिहिले...पण त्याचा आजच्या काळातला संदर्भ काय आहे? अर्थ काय आहे? औचित्य काय आहे? प्रचंड वेगाने बदलत असलेल्या जगात त्याचा मुक्तिगामी अर्थ काय असू शकतो? या महापुरुषाचा कालसुसंगत अर्थ कसा लावायचा? हे पद्धतिशास्त्राच्या अभावी ते सांगू शकत नाहीत.

नरके हे अनुभवप्रमाणवादी दृष्टिकोन असलेले अभ्यासक

आहेत. ज्यात पुस्तक प्रमाण मानणे व शिकवणे तसेच जसे दिसते तसे सांगणे हे करतात. त्यांचे आंबेडकरांविषयीचे वाचन अपरिवर्तनीय व अक्रांतिकारी आहे. मागच्या शंभर वर्षांत जगभरात सामाजिक विश्लेषणाचे, बदलाचे जे सिद्धांकन झाले आहे. त्याचा त्यांच्या लिखाणात मागमूससुद्धा दिसत नाही. ते वैश्विकतेकडे अजिबात लक्ष देत नाहीत. दुसऱ्या बाजूला आंबेडकरांकडे असलेल्या क्रांतिकारी संचिताकडेही क्रांतिदर्शी म्हणून बघत नाहीत हे डेडली कॉम्बिनेशन' आहे!

आणि हीच त्यांच्या अभ्यासामधली 'पद्धतिशास्त्राची' मूलभूत समस्या आहे. बाबासाहेब काय म्हणाले हे त्यांना पाठ आहे. पण त्याचा अर्थ काय? ते कुठल्या संदर्भात बोलले आहेत. त्यामधील विरोध काय? अंतर्विरोध काय? त्याचे त्या वेळचे आणि आजचे औचित्य काय? याचा ते अर्थ लावू शकत नाहीत. बाबासाहेब वेगळे कसे ? आणि कुठे आहेत, हे ते सांगत नाहीत. त्या क्षमता त्यांच्या लेखनामध्ये नाहीत. ते आंबेडकरांचा अर्थ सांगत नाहीत. तर ते 'आंबेडकरांचे पुराण' सांगतात. ते फुले- आंबेडकर यांचे पुराणकार आहेत.

या वादाच्या निमित्ताने अनेकांनी सोशल मीडियावर नरकेंची जात काढली. हे निषेधार्ह आहे. आंबेडकरी चळवळीचे आपण जातिअंताचे ध्येय मान्य करत असू तर कोण बोलत आहे? त्यापेक्षा ते काय बोलत आहेत? ते जातिअंताच्या चळवळीला काय योगदान देत आहेत? ते कोणत्या जातजाणिवा घेऊन चळवळीत कार्यरत आहेत, हे अधिक महत्त्वाचे आहे. त्यामुळे या वादात नरकेंची जात काढणे जसे चूक आहे निषेधार्ह आहे, अगदी तसेच नरकेंनी जातिअंताच्या चळवळीतील कार्यकर्त्यांची 'जात काढणे', त्यांना पंटर, टिनपाट भक्त, पडीक, चिनीप्रेमी, म्हणणेही चुकीचे आहे. हे हीनत्व देणारे शब्द वापरणे म्हणजे त्या कार्यकर्त्यांचे अवमूल्यन व त्यांच्या मनुष्यत्वचा अपमान करणे नाही का?[२४]

स्वत:ला पँथर म्हणवणारे नामदेव ढसाळ, रामदास

आठवलेंसारखे नेतेसुद्धा या व्यवस्थेच्या ट्रॅपमध्ये अडकले, तिथे केवळ समान्यज्ञान असलेल्या आणि चळवळीला 'मार्केट' आणि 'व्यक्तिगत विकासाची शिडी' म्हणून बघणाऱ्या या लोकांची काय कथा!

व्यवस्थेच्या गतिनियमाचे आकलन नसलेले व्यक्तिगत इच्छा-आकांक्षांनी ग्रस्त असलेले हे स्त्री-पुरुष तिच्या ट्रॅपमध्ये सहजच अडकतात. वैचारिक मागासलेपणाबरोबर भौतिक मागासलेपणा असल्यामुळे या ट्रॅपमध्ये ९९.९९ टक्के महत्त्वाकांक्षी, आत्मलुब्ध, स्वत:चे आत्मभान नसलेले आणि अभावग्रस्ततेच्या अनुभवाने पछाडलेले लोक तर स्वत:हूनच व्यवस्थेच्या सापळ्यात अडकतात. तिथे व्यवस्थेला फार काही करावे लागत नाही. सांस्कृतिक आणि संस्थात्मक साधनांचे यांच्याकडे नियंत्रण नसल्यामुळे बहुतांश विचारवंतांची हीच गोची होते. मग ते व्यवस्थेला शरण जातात. परंतु अहंकार व स्वत्व राखण्यासाठी 'सोयीस्कर आदर्शवादाचा' संदर्भ देऊन ते ही गोची निभावून नेतात. इथली व्यवस्था इतकी मजबूत आहे की तिने भल्याभल्यांना गिळून टाकलं आहे. आज जर ह्या व्यक्ती त्या व्यवस्थेला शरण गेल्या आहेत तर उद्या कोणी आपल्यातलाच असेल. त्यामुळेच तर इथल्या व्यवस्थेला 'व्यवस्थात्मक आकलन' नसणारे बोलघेवडे साहित्यिक, विचारवंत आणि कवी आवडतात. त्यामुळे प्रश्न एकट्या हरी नरके यांचा नाही; तर व्यवस्थात्मक आकलन नसणाऱ्या प्रत्येकाचा आहे!

त्यामुळे अशा लोकांना ट्रोल करणे हा मार्ग नाही तर त्यांना नीट ओळखता यावे यासाठी स्वत:बरोबर समाजाची चिकित्सक समज वाढवणे, एकूणच व्यवस्थेचे संरचनात्मक आकलन वाढवणे हेच अपेक्षित आहे. ग्राम्शी म्हणतो त्याप्रमाणे समाजात सत्ताधारी वर्ग आपली सत्ता ही सामान्य ज्ञानातून प्रस्थापित करत असतो. म्हणून चिकित्सक सामाजिक शास्त्रे आणि परिवर्तन करू पाहणाऱ्या सामाजिक चळवळी या सामान्य ज्ञानाला कायम प्रश्न विचारत असतात. असे प्रश्न विचारणे अनेक अंगांनी व्हावे या अपेक्षेने हा लेखप्रपंच.

संदर्भ:

१. Antonio Gramsci, Selections from Political Writings 1910-1920, Aakar Books, Publisher, Delhi, India, 2014.

२. पानसरे गोविंद, भूमिहीनांचे आंदोलन, (संपा.) कर्मवीर दादासाहेब गायकवाड : काळ आणि कर्तृत्व, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुबंई. २०१०, पान १५०.

३. Raghunath Shivaram Nimbkar, Communist Challenge Imperialism from the Dock, the general statement of 18 Communist Accused, Meerut Communist Conspiracy case, 1929 - 1933, compiled and published by National Book Agency Pvt. Ltd. Calcutta, 1987 (Reprint). pg. – 249.

४. Political thesis adopted at the second party congress of the CPI in documents of the history of the communist party of India p.111.

५. Sen, Arindam, and Partha Ghosh, eds. Communist Movement in India : Historical Perspective and Important Documents. 1917-39 : [From Bolshevik Revolution to World War II -- formative Years of the CPI (1917-39)]. Samkalin Prakashan, 1991.

६. Meerat conspiracy case, speeches 1928, (M.C.C). p.1770

७. देशपांडे बानी, मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाची वैदिक पूर्वपीठिका, विचार भारती, २०१७.

८. जाधव रमेश, लोकराजा शाहू छत्रपती, सुरेश एजन्सी, पुणे, प्रथम आवृत्ती, १९९७.

९. Document of history of the CPI, Vol 03, pg. 249

१०. डोळस अविनाश, आंबेडकरी चळवळ व भारतीय कम्युनिस्ट चळवळ काही प्रश्न, युगांतर दिवाळी अंक, मुंबई, २०१५.

११. Marx, Karl. ”The British Rule in India and ‘The Future Results of British Rule in India,’.The Portable Karl Marx (New York, 1983) (1853): 329-

41.

१२. Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches Vol. 3, The Education Department Government of Maharashtra, Bombay-400032. Second Edition by Prof. Hari Narake, January, 2014.

१३. कसबे रावसाहेब, आंबेडकर आणि मार्क्स, सुगावा प्रकाशन, पुणे

१४. Kosambi, Damodar Dharmanand, Adventures Into the Unknown, Three Essays Collective, 2016.

१५. कसबे रावसाहेब, आंबेडकर आणि मार्क्स, सुगावा प्रकाशन, पुणे, पान. ३११.

१६. कित्ता

१७. डॉ. आंबेडकर यांचे बहिष्कृत भारत आणि मूकनायक, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, महात्मा फुले आणि राजर्षी शाहू चरित्र साधने प्रकाशन समिती ,उच्च व तंत्र शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन,२००८,पान ३२४.

१८. प्रा. हरी नरके ब्लॉग https://harinarke.blogspot.com/2020/06/blog-post_23.html?m=1

१९. प्रा. हरी नरके ब्लॉग https://harinarke.blogspot.com/2020/06/repost.html?m=1

२०. गोडबोले अच्युत, अर्थात, राजहंस प्रकाशन,पुणे,२००९.

२१. पवार मुरलीधर, मार्क्सचा मानवविचार, लोकवाङ्मय गृह, प्रकाशन, मुंबई,२०००.

२२. डॉ. आंबेडकर बाबासाहेब, जातिव्यवस्थेचे निर्मूलन, डॉ. आंबेडकर चरित्र साधने प्रकाशन समिती महाराष्ट्र शासन.

२३. डॉ. आंबेडकर बाबासाहेब, भगवान बुद्ध आणि त्याचा धम्म. सिद्धार्थ प्रकाशन,२००६, पान ३८४.

२४. प्रा.नरके यांची फेसबुक कमेंट

२५. डॉ. प्रबोधन पोळ फेसबुक पोस्ट.

२६. डॉ.आनंद तेलतुंबडे, डॉ.आंबेडकर : प्रतीक, वास्तव व नवा अन्वयार्थ, दिग्नाग प्रकाशन, पुणे, २००७

अधिक वाचनासाठी :

१. कर्मवीर दादासाहेब गायकवाड : काळ आणि कर्तृत्व (संपा), महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

२०१०
२. पंडित नलिनी, आंबेडकर, ग्रंथाली प्रकाशन, मुंबई, २००५.
३. पाध्ये प्रभाकर, मानव आणि मार्क्स, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे १९८०.
४. बेडेकर दि. के., धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार, प्रज्ञा पाठशाळा, वाई, १९९५.
५. योद्धा कॉम्रेड शरद पाटील यांच्यावरील विशेषांक, परिवर्तनाचा वाटसरू, १६ ते ३१ जुलै २०१३.
६. चौसाळकर अशोक, महाराष्ट्रातील मार्क्सवादी विचार, संपा. भोळे भास्कर, बेडकीहाळ किशोर, बदलता महाराष्ट्र, एन. डी. पाटील गौरवग्रंथ, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर अकादमी, सातारा, २००३.
७. कॉम्रेड शरद पाटील, अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र, सुगावा प्रकाशन, पुणे १९८८.
८. सुमंत यशवंत व द. दि. पुंडे, महाराष्ट्रातील जातिसंस्थाविषयक विचार, प्रतिमा प्रकाशन, पुणे, १९८८.
९. डॉ. आदिनाथ इंगोले, बाबासाहेबांचे लोकशाही क्रांती तत्त्वज्ञान, जनशक्ति प्रकाश, औरंगाबाद.
१०. Omvedt, Gail. Dalits and the democratic revolution : Dr. Ambedkar and the dalit movement in Colonial India. SAGE Publications India,1994.
११. Omvedt, Gail. Buddhism in India : challenging Brahmanism and caste. Sage Publications India, 2003.
१२. Omvedt, Gail. Cultural revolt in a colonial society : the non-Brahman movement in western India, 1873 to 1930. Bombay : Scientific Socialist Education Trust, 1976.
१३. Ghokhle Pradip (edit.),The Philosophy of Dr.B. R. Ambedkar, Sugava Prakashan and Indian Philosophical Quarterly Publications, University of Pune, 2009.

- केशव वाघमारे
संपर्क - 7744808257

२००० नंतरच्या काळात स्त्रियांनी लिहिलेल्या मराठी कादंबऱ्या

माया पंडित

लेखांक : दोन

भूमी : आशा बगे

गौरी देशपांडेंच्या *उत्खनन* पेक्षा मध्यमवर्गीय स्त्रीजीवनाचे एक अधिक पारंपरिक दर्शन घडवणारी, आणि त्यातून सुखवासाच्या आकांक्षा अगदी वजा करून रंगवलेल्या स्त्रीजीवनाची कादंबरी असे आशा बगे यांच्या भूमी या कादंबरीबद्दल म्हणता येईल. आशा बगे यांची ही कादंबरी मैथिली नावाच्या एका पोरक्या मुलीची कथा आहे. मात्र ही कादंबरी संपूर्णपणे एका स्त्रीच्या वैयक्तिक आयुष्यात घडलेल्या वेगळ्या घटनाक्रमाच्या इतिहासाचा आलेख काढते. त्यातून काही प्रश्न उभे करण्याचा लेखिकेचा मानस स्पष्टपणे दिसत नाही. असलाच तर तो अनुषंगिक आहे.

नायिकेच्या, मैथिलीच्या, आयुष्यात विविध टप्पे आहेत. पहिला बालपणाचा. न आठवणारे हिंदू महाराष्ट्रीयन डॉक्टर वडील वारल्यानंतर आपल्या ख्रिश्चन तामिळीयन नर्स असलेल्या आईच्या सहवासात वाढलेली ही एकटी मुलगी. मैथिलीचे जग लहान आहे. तिच्या आईला सर्वार्थाने लुबाडणारा व तिला अजिबात न आवडणारा मॅथ्यूज टीचर, तिच्याशी खेळणाऱ्या पुट्टुची तिच्यावर सारखी डाफरणारी आई, एकदाच घरी आलेले, तिला वाढदिवसाला आवडणारे

ग्रीटिंग देणारे चित्तरंजन अंकल, आपल्या वडिलांना ओळखत होते म्हणून तर ते तिला अधिकच प्रिय, आई आजारी असल्यानंतर तिला मदत करणारी जानकी आंटी, शाळा आणि काही शेजारी व समुद्र एवढेच तिचे जग आहे. ती हुषार आहे. देखणी आहे. स्वप्नाळू आहे. भाषांचे नाद तिला मोहवतात. हॉस्पिटलमध्ये ऍडमिट असलेल्या आईच्या सूचनेनुसार सारे घरकाम हळूहळू शिकून घेणारी मैथिली स्वावलंबनाचे सारे धडे आपल्या चिमुकल्या हातांनी गिरवते आणि आत्मसात करते. आईही किडनीच्या दुर्धर आजाराने लवकर मृत्युमुखी पडते तेव्हा तिच्या मृत्युनंतर लहानपणीच पोरकी आणि समजेने मोठीच होते. तिने टाकलेला चेंडू आणायला समुद्राच्या पाण्यात शिरलेला तिचा लहानगा मित्र तिच्या डोळ्यांसमोर पाण्यात बुडून मरतो. लहानशा आयुष्यात तीन मरणांचे घाव झेलायला लागलेली मैथिली आयुष्याचे धडे अतिशय लहान वयात शिकते. आपण जे नाही आहोत ते आहोत अशी कल्पना करण्याचा खेळ शिकणारी मैथिली, समुद्राशी जिवलग नाते असलेली मैथिली आपल्या आईच्या मृत्युचे दु:ख झेलत अनिश्चिततेच्या भोवऱ्यांमध्ये हिंदकाळत राहते. अत्यंत बुध्दिमान असलेल्या मैथिलीला ती पोरकी झाल्यानंतर तिची आत्या मुंबईला घेऊन येते. मैथिलीच्या आईबद्दल तिला असलाच तर तिरस्कार आहे. कारण तिच्यामुळे आपला भाऊ आपल्याला दुरावला असे तिला वाटते.

मुंबईला आल्यावर मैथिलीच्या आयुष्यातला दुसरा टप्पा सुरु होतो. हे एक सर्वस्वी नवे आयुष्य आहे. आत्याचा नवरा गोपाळराव आणि मुलगा संजू यांना ती अजिबात नको आहे पण आपल्या भावाची मुलगी म्हणून कणखर स्वभावाची आत्या तिला संभाळण्याचा निश्चय जाहीर करते. ''ती माझ्या भावाची मुलगी आहे; तिचं कुठलंही ओझं तुम्ही तुमच्यावर घेऊ नका'' असे त्यांना बजावते. (पृ. २५) आणि तिला आधार देते. मैथिलीच्या पायाखालचीभूमी सरकलेली आहे. एका नव्या पोकळीत ती उभी रहायचा प्रयत्न करते आहे. मराठी माध्यमाच्या (कारण तिच्या वडिलांची भाषा मराठी

म्हणून) शाळेत, अभ्यासात तिला रस वाटत नाही. ती हुषार असूनही सलग नापास होत रहाते. हे शहर तिला परके आहे. या शहराला आभाळ नाही. उंच इमारती तिला भीतीदायक वाटतात. कुणी धाक दाखवल्यासारख्या इथल्या गाड्या धावतात. मात्र आत्या तिला नापास झाल्यावरही रागावत नाही. मात्र ''माझी वाट पहाणारं कुणी नाही आणि मला सुट्टीत जायला कुठलं घर नाही'' (३०) हे ती थंडपणे म्हणू शकते इतकी ती निरीच्छ झाली आहे. तिने लिहिलेल्या नाटकात त्याचे स्क्रिप्ट बदलणारे शिक्षक तिला रोल देतात आणि तिला बक्षीसही मिळते पण हे सारे आत्याला संगावे असे तिला वाटत नाही. स्वत:कडे त्रयस्थपणे ती पहाते आहे. आत्याला ती सांगते, ''कशाला भांड्यांना बाई ठेवतेस? मी घाशीन भांडी दोन्ही वेळेला.'' ''तुला इथे भांडी घासायला नाही आणलं'' म्हणणाऱ्या आत्याला ती शांतपणे सांगते: ''मला करता येण्यासारखं दुसरं काय आहे? त्यापेक्षा तू माझ्यावर करत असलेला खर्च कसा भरून येईल?'' पण आत्या समजदार आहे. ''प्रश्न असा आहे की आपण आपलं काय करायचं ठरवलं आहे'' असे म्हणून ती मैथिलीला तिच्या स्वबद्दल जागे करते आहे. तिच्या आत्याच्या नवऱ्याच्या पहिल्या बायकोचा मुलगा उदय तिच्यात रस घेतो, पण त्याला केवळ तिच्या शरीराचे आकर्षण आहे. तो तिच्याशी लग्न करायचा प्रस्ताव ठेवतो, तिला ड्रेस घेऊन देतो. पण मैथिलीचे मन त्यात नाही. ''भरोसा फक्त स्वत:चा करावा, तोही स्वत:चा स्वत:ला करता यावा.''(३९) या आत्याने सांगितलेल्या वाक्याने जणू प्रेरित होऊन हॉटेलवर ये म्हणणाऱ्या उदयला ती न जाऊन झिडकारते.

यानंतर मैथिली काम पहाते. शाळेला सुटी असण्याच्या काळात एका लायब्ररीत काम करते. पुस्तकं तर आपल्या वडिलांना खूप आवडत असत हे कळल्यावर तिला त्यात अधिकच रस वाटतो. ती एक आत्मसन्मान जपणारी आणि आपल्या कृतीने संजूसारख्या हलकट मनोवृत्तीच्या व्यक्तीचा कचरा करणारी खंबीर स्वभावाची मुलगी म्हणून तयार होते

आहे. पुस्तके तिला भानावर आणतात. ''का या पुस्तकांपासून दूर पळाले?'' अशी साश्चर्य भावना तिच्यात जागी होते आणि मग ती मागे वळून पहात नाही. सतत नापास होणाऱ्या या मुलीला ८०% मार्क्स पडतात. काम धरण्याच्या संदर्भात तिची देवस्थळी बाईंशी ओळख होते. त्यांच्या नवऱ्याची पुस्तके हा तिला त्यांच्याशी बांधणारा दुवा होतो. तिच्या स्वाभिमानी व सहाय करू पाहणाऱ्या स्वभावाचे अधिक विकसन होते.

यानंतरचा टप्पा सुरू होतो तो तिच्या महाविद्यालयीन जीवनाचा जिथे ती अभिनेत्री बनते. हौशी कलाकारांच्या ग्रुपमध्ये सामील होते आणि हॅम्लेटची भूमिका करते. मग मिलिंद या तिच्या मैत्रिणीच्या भावाच्या प्रेमात पडते. तिने ऑफिलिया करावे या सूचनेवरचे तिचे उत्तर आहे, ''मी नाही करणार! मला नाही कुणाची प्रेयसी बियसी व्हायचं. कुणाची कोण म्हणजे दुय्यम भूमिका. मला ते कुणीतरीच असायला आवडेल.'' (६७) मात्र तिचे व मिलिंदचे हे प्रेम स़फल होत नाही. राजसंन्यासचे संवाद सागरकिनाऱ्यावर बसून मिलिंदबरोबर म्हणताना आता या शेवटाची नांदीही होते. आत्या तिला घेऊन रीतसर मिलिंदच्या घरी जाते. पण त्याच्या आईच्या मनात तिच्या आईचे ख्रिश्चन नर्स असणे ठाण मांडून बसले आहे. मैथिलीच्या मनात आपला अपमान सलतो मिलिंद वर्षभर अमरिकेला जाणार आहे; आणि तिला वर्षभर आईच्या कलाकलाने घेत वाट पहायला सांगणाऱ्या आपल्या या प्रिय व्यक्तीबद्दल तिला एकदम दुरावाच वाटतो. या वाट पहाण्यात तो तिच्या बाजूने असणार नाही ही जाणीव तिला डंख करते. ''आपलं लग्न होतं ते त्या एकट्याशी नाही, त्या घराशीच होतं.'' (७४) हे ज्ञान तिला या विफल प्रेमप्रकरणातून होते. तो परत येत नाही, तिकडेच लग्न करून सेटल होतो. त्या दरम्यान तिचे एम. ए. इंग्लिश पूर्ण होते.

यापुढचा टप्पा तिला आयुष्याच्या वेगळ्याच वळणावर आणतो. देवस्थळी बाईंचा मुलगा शंतनू हा उपवधू आहे आणि तिने त्याचा विचार करावा हे दांडेकर हे देवस्थळी

बाईंचे स्नेही कम प्रियकर तिला, काहीशा अपमानास्पद रीतीने सुचवतात. ''तो कशानं बिथरेल हे मला समजलं पाहिजे'' असं म्हणणारी मैथिली त्याच्याशी लग्न करायचा निर्णय घेते तो दोन कारणांनी: एक म्हणजे आत्यावर या लग्नाचा बोजा पडणार नाही आणि दुसरे म्हणजे या मुलाशी लग्न हा मुंबईपासून दूर होण्याचा एक मार्ग; हे शहर, ही महानगरी, आत्याचं नसलेलं हे घर, यांपासून दूर जाण्यचा. एका अनोळखी शहरातून दुसऱ्या त्याही पेक्षा अनोळखी शहरात जाण्याचा हा रस्ता. (१०६) खरे तर तो एकच मार्ग आहे असे नाही. तरीही ती हा निर्णय का करते? युध्दात विजय मिळवणाऱ्या शूर मुलीची मुलानची लोककथा इथे एक मिथक म्हणून वापरली गेली आहे. . विजयी झाल्यावर राजकुमार तिच्याशी लग्न करणार म्हणून तिला अगोदर हिणवलेल्यांच्या गावात ती परतते. पण तो बरोबर नाही हे लक्षात येते आणि तिचा भ्रमनिरास होतो. हा सातत्याने होणारा भ्रमनिरास हे तिच्या बाई म्हणून आकाराला येणाऱ्या स्वभानाचे प्रतिरूप आहे. त्या दोघांनाही मुंबईला परत यायचं नाही हा त्यांना जोडणारा एकमेव दुवा. न आवडणाऱ्या गोपाळरावांशी लग्न करायला भाग पडलेली आत्या ... ''थोड्या फार फरकानं तू, मी आणि मधल्या इतर साऱ्याजणी सारख्याच असू. आपल्या मनात काही उर्मीच उसळू नयेत असाच पुरा बंदोबस्त. कारण कुठलीही आंतरिक उर्मी ही प्रथम मुक्तीचीच असू शकते. तू काळजी करू नको. स्वत:चा सन्मान मी जपीन.'' यातला फोलपणा तिला का जाणवत नाही? '' (११३) हे आत्या व इतर स्त्रियांबद्दलचे शाश्वत परिमाण तिच्या डोक्यात का तयार होते? ती कशाला शरण जातेय? याचे निवेदनात्मक वा अनुभवात्मक कारण सापडत नाही.

वैवाहिक आयुष्याची सुरुवात झाल्यावर ती मद्रास विद्यापीठात पीएच. डी करते. करियर घडवायला सुरूवात करते. युनिवर्सिटीत त्यानंतर प्रध्यापक व एक नामवंत स्कॉलर बनते. पण शंतनूशी मात्र तिचे नाते कधीच जुळत नाही. त्याचा स्वभाव तिच्याशी जुळवून घेण्याचा नाहीच. तो

एककल्ली आहे. जेलस आहे. तो दारू पितो. अनावर पितो. त्याला कसलेच व्यक्तिमत्व नाही. खरे तर तिने त्याच्याशीच लग्न का करावे, इतर कोणाशी का नाही? अविवाहित रहाण्याचा निर्णय ती का घेत नाही? हे प्रश्न उपस्थित होतात.

तिचे शंतनूशी लौकिकार्थाखेरीज काहीच नाते नाही. ''यु आर मेकिंग रॅपिड स्ट्राईडस, मी मात्र थांबलो आहे'' असे तो म्हणतो. (१२३) त्याचं शरीर तापत नाही, ती विझते. त्यांचे शारीर नातेही केवळ त्यांच्यात असलेल्या अटळ नात्यातली लादलेली गोष्ट आहे. मनाचा इथे कुठे संबध नाही. पण तो धागा तोडून टाकावा असे तिला आतून वाटत नाही. असे का? खरे तर ती एका पातळीवर अतिशय बंडखोर स्त्री आहे. पण या एकटेपणातून बाहेर पडण्याचा मार्ग म्हणजे लहान मुलांसाठी काही लिहीत रहाण्याचा मार्ग! तीच तिची एकटेपणातली सोबत होते. पहिला गर्भ मुलीचा असतो पण तो पडून जातो. मात्र या अनुभवात इथेही ती एकटीच आहे. ते दु:ख तिच्या खोल गाढ वर्माचा भाग होऊन रहाणार आहे असे तिला वाटते. (१२७) मग अंशुमनचा जन्म होतो. पण तिच्या घराला काही शिस्त नाही हे तिला आत्या सांगते ''लग्न, घर, मुलं या गोष्टी कुणीतरी प्रथम ठरवलेल्याच असतील नं? त्या काही बाईकरता नाही ठरवल्या. ती या सर्वात गळाभर गुंतलेली; पण पाहुणी म्हणूनच गं''। (१३०) हे आत्याचे उदगार स्त्रियांच्या कोंडी करणाऱ्या व्यवस्थेवर प्रकाश टाकतात. पण मैथिलीला ती व्यवस्थाच तोडायला हवी असे वाटत नाही हे तिच्या नव्या आत्मगत सोशीकपणाचे दर्शन आहे, ज्याला वारंवार समाजात नावाजले जाते. .

तिचे नोकरीपायी मुलाकडे दुर्लक्ष होते, हा खास नोकरी करणाऱ्या स्त्रीवर हल्ला करण्याचा आणि तिचे आयुष्य आईपणाच्या चौरेघेत सीमित करण्याचा खास पारंपरिक ''पुरुषी'' मार्ग आहे. म्हणून शंतनूदेखील ही तिच्यापासून दूर जाण्याची आणखी एक सबब सहजगत्या वापरतो. पण ती त्याला झडझडून जाबही विचारत नाही. त्याला तिचे पुस्तकांच्या जगाशी असलेले संबंध आवडत नाहीत, मात्र त्यामुळे त्याला अंशुमनला संभाळण्यातले सुख कळते.

मुलाचा जन्म हा त्याचाही नवा जन्म होतो. तो मिसफिट आहे त्यामुळे त्याची नोकरी जाते. आपल्या घरात बायकोच्याच खुणा जास्त हे त्याला डाचते. आपल्या आईचे दांडेकरांबरोबरचे प्रकरण त्याच्या जिव्हारी लागले आहे. फार डाचले आहे. I have lost my childhood because of him. माझ्या सगळ्या दुबळ्या, वाईट दिवसांचा हा माणूस प्रेक्षक होता, नुसता प्रेक्षक! (१६०) आईपासून तो अजूनही दूर गेलेला नाही. जाणारही नाही इतके त्याला आईच्या प्रतिमेने बांधून ठेवले आहे. आपलं आयुष्य धर्मराजन या अचानक गेलेल्या शेजाऱ्याच्या बायकोसारखे उलटेपालटे होऊन गेले आहे असे त्याला वाटते. मैथिलीचा आत्मविश्वास त्याला म्हणून दर्पासारखा वाटतो. त्यात त्याला ऑफिसने आधी पॉंडिचेरी व मग मद्रासला टाकले आहे . तो सरळ राजिनामा देतो. ती डॉ. अरूणाचलमना त्याच्या स्वभावाचे विश्लेषण ही करून सांगते. त्यांच्या मुलाच्या फॅक्टरीत त्याला नोकरीला लावते. आपल्या नवऱ्याच्या इतक्या बारीक सारीक गोष्टी टिपणं हे मैथिलीसारख्या मनस्वी मुलीलाच जमते असे त्यांना वाटते. पण त्याच्या सगळ्या अपयशाच्या मुळाशी मैथिलीच आहे असे त्याला वाटते. ती आता त्याला दुर्लक्षित ठेवणाऱ्या आईची replacement झाली आहे. शिवाय आईच्या लैंगिक गरजा ही दांडेकर प्रकरणातून अधोरेखित होणारी बाब हा त्याच्या अंतर्मनातला मोठाच गंड आहे. आईने स्वत:च्या लैंगिक गरजांकडे दुर्लक्ष करायला हवे होते, ते तिने केलेले नाही, म्हणून ती बदफैली आहे असे त्याला वाटते. आणि मैथिलीला देखील तो तिच्याच रूपात पहात असावा. म्हणून त्याला तिच्याबद्दल घृणा वाटते. हा देखील खास पुरुषी गंड वा गैरसमज आहे.

मैथिलीच्या आयुष्यतला पुढचा टप्पा ती बंगलोरला जाते तेव्हा सुरू होतो. शंतनू बरोबरच आता तिचा मुलगा अंशुमनही तिच्यापासून थोडा दूर चालला आहे. इथे तिला सुधीर भेटतात. त्यांना लली नावाची एक मंदबुध्दी मुलगी आहे. पण त्यांच्या व त्यांच्या कुटंबाच्या मानुष स्वभावाने तिला एक नवा अनुभव मिळतो. संहिता ही मुलगी व तिचा

नाटकाचा ग्रुप मैथिलीचा नाटकाशी पुन्हा संबंध जोडतो.

मात्र तिच्या बदफैली घरमालकाच्या दृष्टीने ती उठवळ बाईचआहे कारण ती नवऱ्याला, मुलाला सोडून एकटी रहाते आहे. हे तर्कशास्त्र बायकांबरोबर छप्पन भानगडी करणाऱ्या त्याला लागू होत नाही. तर तो बदफैली माणूस आपल्याला पैशात गाडेल/ पुरेल अशी त्याच्या बायकोला भीती वाटते. ती तिला घर बदलायला सांगते तेव्हाही मैथिली तिच्याकडे करूणेनं पाहते. इतरांबद्दल सातत्याने ही सोशीक करूणा वाटत रहाणे तिच्या जडणीघडणीतला पुढचा टप्पा आहे. घर बदलते. इथे तिला सुभद्रा जोशीसारखी दुखणं खुपणं प्रेमानं काढणारी मैत्रीण भेटते. तिचे सुधीरवर प्रेम आहे हे कळल्यावर मैथिली त्यागमूर्ती होते व त्यांच्या मार्गातून बाहेर होते. समर्पण हा तिच्या आयुष्याचा कळीचा भाग बनत चालला आहे. तिच्या मुलाला तिला सुधीरबद्दल वाटणारे प्रेम कळते, मात्र तरीही तो तिला शंतनूकडे रहायला बोलावतो. मात्र ती आता स्वत:बद्दल पूर्णपणे निरीच्छ झाली आहे. ती जाते नि परतही येते. इदं न मम! म्हणत. सर्वसाधारण बाईच्या हाती हे एवढेच रहाणे हेच तिचे भागधेय, आता तिने मान तुकवून स्वीकारलेले दिसते. .

हा तिचा प्रवास आहे. पोरकेपणाकडून समंजस, आत्मताडनाकडे. यातून समंजस, सोशीक आणि कर्तबगार पण आत्मसमर्पण करणाऱ्या स्त्रीची ठाशीव पण पारंपरिक प्रतिमाच भक्कमपणे उभी रहाते. ही सर्वसाधारण स्त्रीची कथा आहेही व नाहीही. बाईचे बंड नेमके कसे, कुणाविरुध्द, कोणत्या रीतीने उभे करायचे हा मूल्यात्मक प्रश्न घेऊन कहाणी सुरू होते पण तिचा प्रवास घडतो तो परिस्थितीचा स्वीकार करत चौकटी न मोडणाऱ्या पारंपरिक विचारसरणीत. एका स्त्रीची झालेली परवड आणि त्याविरूध्द दिलेल्या चौकटीत का होईना ठामपणे उभी रहाणारी ती एकल स्त्री. हे स्त्रियांबद्दलच्या एकूण प्रश्नांचे बगे यांचे उत्तर दिसते.

- माया पंडित

संपर्क : ९९४९४७०४३४

ॲक्शन विल बी टेकन

मूळ कथा : हाईनरिश बिओल
अनुवाद : वासंती फडके

आल्फ्रेड वुन्सिडेलच्या कारखान्यात नोकरीनिमित्त घालवलेला काळ माझ्या आयुष्यातील बहुधा सर्वांत विलक्षण कालखंड होता. स्वभावत:च माझा कल कामापेक्षा विचारमग्नतेत व निष्क्रियतेत घालवण्याकडे होता; पण पुन:पुन्हा उद्भवणाऱ्या आर्थिक विवंचनेनं मला नोकरी करण्यास भाग पाडलं. निव्वळ विचारमग्नता निष्क्रियतेपेक्षा लाभदायी नाही हे मला कळून चुकलं. अशा तऱ्हेची उतरती कळा सुरू झाल्यावर मी एम्प्लॉयमेंट – कार्यालयात नाव नोंदवलं. एक दिवस इतर समदु:खी सात जणांबरोबर मला मुलाखतीसाठी वुन्सिडेलच्या कार्यालयात पाठवण्यात आलं. तिथं आमची कल चाचणी-नैसर्गिक ग्रहणशक्तीची चाचणी घेतली जाणार होती.

कारखान्याचं बाह्य रूप माझ्या मनात संशय निर्माण करणारं होतं. संपूर्ण कारखान्याचं बांधकाम काचेच्या विटांनी केलेलं होतं. कामाचा मला जितका तिटकारा होता तितकाच मला प्रकाशानं झगमगीत झालेल्या इमारती व खोल्यांचा होता. प्रसन्न वातावरण व भरपूर उजेड असलेल्या कॉफीशॉपमध्ये आम्हाला प्रथम नाश्ता देण्यात आला तेव्हा माझा संशय अधिकच बळावला. सुंदर वेट्रेसनं आम्हाला कलात्मक नक्षीकाम असलेल्या ग्लासातून संत्र्याचा रस दिला. फिक्या हिरव्या रंगाच्या ग्लासवर गोल्ड फिशच्या तोंडांचे ठसे उमटवले होते. आमच्यासाठी अंडी, टोस्ट व कॉफीही आणली होती. वेट्रेस इतक्या आनंदी होत्या की त्यांना जणू आनंदाच्या उकळ्या फुटताहेत असं वाटत होतं. केवळ त्यांची तीव्र इच्छाशक्तीच त्यांना दिवसभर गाणं म्हणण्यपासून परावृत्त करीत होती. कोंबडीचं पोट जसं अंडी घालण्यापूर्वी ठासून

भरलेलं असतं तशी असंख्य न म्हटलेली गाणी त्यांच्या गळ्यात भरलेली असावीत असं वाटत होतं.

माझ्याबरोबरीच्या अन्य समदु:खी उमेदवारांच्या लक्षात जी बाब आली नव्हती ती स्पष्टपणं मला जाणवली होती. आम्हाला दिलेला नाश्ता हासुद्धा कसोटीचाच एक भाग होता. आमच्या शरीराला पोषक घटकांचा पुरवठा करणाऱ्या व्यक्तीच्या योग्यतेबद्दल मी आदर दाखवला. सहसा रिकाम्या पोटी कोणी संत्र्याचा रस पीत नाही; पण मी तो प्यायलो. कॉफी व टोस्टकडं ढुंकूनही न बघता मी उठलो व त्या कॉफी शॉपमध्ये फेऱ्या मारून शरीराची भरपूर हालचाल केली.

परिणामी प्रश्नपत्रिका सोडवण्यासाठी असलेल्या खोलीत मी प्रथम पोहोचलो. तिथल्या आकर्षक टेबलावर प्रश्नपत्रिका पसरलेल्या होत्या. त्या खोलीच्या भिंती हिरव्या रंगछटांनी रंगवल्या होत्या. अंतर्गत सुशोभिकरणाबद्दल जागृत असणाऱ्यांच्या तोंडून ते पाहून 'खूपच छान' असे उद्गार निघाले असते. खोली रिकामी असली तरी कोणीतरी माझं निरीक्षण करीत असल्याबद्दल माझी खात्री झाली होती. त्यामुळंच कोणाचं लक्ष नाही असं वाटत असल्यासारख्या माझ्या हालचाली होत होत्या. मी घाईघाईनं माझं पेन खिशातून काढून त्याचं टोपण उघडलं व जवळच्याच टेबलाजवळ बसून एक प्रश्नपत्रिका काढून घेतली. एखाद्या रेस्टॉरंटमध्ये ग्राहक ज्या त्रासिक भावनेनं बील खसकन ओढून घेतो त्याच आविर्भावात मी प्रश्नपत्रिका ओढून घेतली.

प्रश्न क्रमांक एक : मानवाला फक्त दोन हात, दोन पाय, दोन डोळे, दोन कान पुरेसे आहेत असं तुम्हांला वाटतं का?

ह्या प्रश्नाचं उत्तर देताना प्रथमच माझी स्वाभाविक विचारमग्नता फळाला येऊन मी वेळ न दवडता लिहिलं, ''चार हात. चार पाय, चार डोळे व चार कानही माझ्या कामाचा आवाका पाहाता पुरेसे पडणार नाहीत.

प्रश्न क्रमांक दोन : एकाच वेळी तुम्ही किती टेलिफोनवरील काम हाताळू शकाल?

माझ्या दृष्टीनं या प्रश्नाचं उत्तर साध्या गणितासारखं अगदी सोपं होतं. ''जेव्हा फक्त सात टेलिफोन असतात तेव्हा मी

अगदी अस्वस्थ होतो. माझ्यासमोर ९ टेलिफोन असतील तेव्हा मी माझ्या कुवतीनुसार काम करू शकेन असं मला वाटतं.”

प्रश्न क्रमांक तीन : तुम्ही तुमचा फुरसतीचा वेळ कसा घालवता? यावर माझं उत्तर पुढीलप्रमाणं होतं. ‘‘फुरसत ही संज्ञाच मला मान्य नाही. मी कृतिशील असल्यामुळं वयाच्या १५व्या वर्षाच्या वाढदिवसाच्या दिवशीच तो शब्द मी माझ्या शब्दकोशातून हद्दपार केला आहे.

ती नोकरी मला मिळाली. नऊ टेलिफोन टेबलावर असूनही माझी पूर्ण क्षमता वापरली जाते असं मला वाटत नव्हतं. मी टेलिफोनवरून नेहमी जोरात सांगत असे, ‘ताबडतोब कृती करा’ किंवा असंच काहीतरी. ‘काहीतरी काम करा’, ‘आपल्याला काहीतरी केलं पाहिजे’, ‘कृती केली जाईल’, ‘कृती केलेली आहे’- कृती करणं आवश्यक आहे.’ पण नियमानुसार कामाच्या ठिकाणी आज्ञार्थीरूपं वापरणं उचित ठरेल असं मला वाटत होतं.

दुपारच्या जेवणाच्या सुटीची सर्वांनाच ओढ असे. आम्ही शांत, आनंदी वातावरणात पौष्टिक भोजनाचा आस्वाद घेत असू. वुन्सिडेल कारखाना लोकांनी गजबजलेला असे. हे सर्व जण आपापल्या जीवनकहाण्या सांगण्यात मश्गूल होत असत. उत्साही लोकांना यात फार रस असे. स्वत:च्या आयुष्यापेक्षा आपली जीवन कहाणी त्यांना अधिक महत्त्वाची वाटत असे. तुम्ही फक्त एक चावी देण्याचा अवकाश , ते लगेच आपल्या शोषणाची व्यथा भडाभडा बोलून दाखवत.

वुन्सिडेलचा उजवा हात समजला जाणारा ब्रोशेक म्हणून एक जण होता. त्याच्या विद्यार्थीदशेत-रात्रपाळी करून अर्धांगपीडित पत्नी व सात मुलं इतक्या लोकांचा भार तो यशस्वीपणं सांभाळत होता. त्याच वेळी तो चार उद्योगांचा प्रतिनिधी म्हणूनही कार्यरत होता. त्या दोन वर्षांच्या कालावधीत तो पदवी परीक्षा विशेष श्रेणीत उत्तीर्ण झाला. वार्ताहरांनी त्याला विचारलं, ‘श्री. ब्रोशेक, तुम्ही झोपता केव्हा?’ त्याचं उत्तर होतं, ‘झोपणं हा गुन्हा आहे.’

वुन्सिडेलची सचिव असलेल्या महिलेनं अर्धांगवायूचा

झटका आलेला नवरा व चार मुलांचा संसार विणकाम करून सावरला. त्याच कालावधीत तिनं मानसशास्त्र व जर्मनीचा इतिहास हे विषय घेऊन पदवी प्राप्त केली. त्याचबरोबर तिनं शेपर्ड कुत्र्यांची उपज करणं हा व्यवसायही केला. त्याखेरीज एका नाईट क्लबची गायिका म्हणून तिनं नाव मिळवलं. सातव्या क्रमांकाची गायिका (वेश्या) म्हणून ती ओळखली जात असे.

दररोज सकाळी जाग येऊन डोळे उघडल्यावर काहीतरी करण्यासाठी मनाची तयारी करणाऱ्यापैकी वुन्सिडेल एक होता. असे लोक टॉवेल कंबरेभोवती झटपट गुंडाळताना विचार करतात, मला काहीतरी करायलाच हवं. साबणाच्या फेसानं दाढी करताना, दाढीवर हात फिरवताना असाच काहीतरी विचार त्यांच्या मनात असतो. उत्साहाने त्यांचा पहिला हात दाढीवरून फिरतो. अधिक मनापासून केलेली कामे त्यांना समाधान देऊन जातात. नळाच्या पाण्याचा आवाज, कागदांचा फडफड आवाज या नादांच्या लयीवर शरीराची हालचाल सुरू असते. ब्रेड असते. ब्रेड खाल्ला जातो. अंडी फोडली जातात. (या नादांच्या लयीवर शरीराची हालचाल चालू असते.)

वुन्सिडेलच्या मते एखादी क्षुल्लक हालचालही कृती या सदरात मोडते. उदा. डोक्यावर हॅट घालणं, काही कारणानं थरथर कापणं, ओव्हरकोटची बटणं लावणं एवढंच नाहीतर पत्नीचं चुंबन घेण्याचाही त्यात समावेश होतो. तो कार्यालयात पोहोचताच ‘काहीतरी कृती करू या’ अशा शब्दातच सचिव-महिलेचं अभिवादन करतो. तीही खणखणीत सुरात ‘कृती केली जाईल’ असं प्रत्युत्तर देते. त्यानंतर वुन्सिडेल प्रत्येक खात्यात जाऊन आपल्या उत्साही व आनंदी सुरात ‘चला काहीतरी करू या’ असा नारा देतो. त्या त्या विभागातील प्रत्येक जण ‘कृती केली जाईल’ असं आश्वासन देतो.

तो माझ्या कार्यालयात येतो तेव्हा मीही हसतमुखानं ‘कृती केली जाईल’ असं त्याला म्हणतो.

एका आठवड्यात माझ्या टेबलावरच्या टेलिफोनची संख्या मी वाढवून अकरापर्यंत नेली. दोन आठवड्यांत ती तेरा झाली.

प्रत्येक दिवशी सकाळी ट्राममधून जाताना आज कोणती नवी आज्ञार्थक रूपे वापरावीत याचा विचार करताना मला मजा वाटत असे. तसेच कृती करा किंवा काम करा हे वाक्य निरनिराळ्या काळात आणि पद्धतीत कसं वापरता येईल याचा विचार मी करीत असे. कारण गेले दोन दिवस मी एकच वाक्य 'कृती करणं गरजेचं आहे' हे एकच वाक्य मी परत परत वापरत होतो. ते माझ्या कानाला खूपच छान वाटत होतं. नंतरचे दोन दिवस माझ्या तोंडी 'अशी कृती करायला नको होती' हे वाक्य होतं.

अशा प्रकारे मी पूर्ण कुवतीनं काम करीत आहे असं मला वाटू लागलं. एका मंगळवारी सकाळी मी माझ्या टेबलावर स्थिरथावर होतो न होतो तोच वुन्सिडेल घाईघाईतच माझ्या कार्यालयात 'आपण काहीतरी करू या' असं बडबडत शिरला. त्याच्या चेहऱ्याकडे पाहून मला काहीतरी विचित्र वाटलं व त्यामुळे त्याच्या बोलण्याला माझ्याकडून तात्काळ प्रतिसाद दिला गेला नाही. हे खरं म्हणजे नियमाविरुद्ध होतं. जाईल' पण कधीही आपला आवाज फारसा न चढवणारा वुन्सिडेल जोरात ओरडला, 'उत्तर दे, उत्तर दे. तुला नियम माहीत आहे ना?' एखाद्या खट्याळ मुलाला जबरदस्तीनं 'मी द्वाड मुलगा आहे' म्हणायला लावल्यासारखं काहीशा नाराजीनंच दीर्घ विराम घेऊन मी म्हटलं 'कृती केली जाईल.' असं म्हणून मी मोकळा होतो न होतो तोच तिथं खरोखरच एक घटना घडली. वुन्सिडेल जमिनीवर कोसळला व पडल्यावर घरंगळत जाऊन दरवाजापाशी स्थिरावला. काय घडलंय ते ताबडतोब माझ्या लक्षात आलं. माझ्या टेबलाला वळसा घालून तो पडला होता तिथं मी गेलो. तो मेला होता.

माझं डोकं हलवून, त्याला ओलांडून मी मधल्या कॉरिडॉरमधून सावकाश चालत ब्रोशेकच्या कार्यालयाशी गेलो आणि दारावर टकटक न करता सरळ त्याच्या कार्यलयात शिरलो. तो टेबलाजवळ बसला होता. त्याच्या प्रत्येक हातात व कानाला फोन लावलेला होता. दातात बॉलपेन धरून तो आपल्या नोंदवहीत नोंद करीत होता. पायाने (अनवाणी) टेबलाखालील विणकामाचं मशीन चालवत होता. आपल्या

कुटुंबासाठी कपड्यांचा पुरवठा करीत होता. मी अगदी हळू आवाजात म्हणालो, ‘आपल्याला काहीतरी कृती करावी लागणार’!

ब्रोशेकनं दातातील बॉलपेन काढलं, फोनचे दोन्ही रिसिव्हर काढून ठेवले व अनिच्छेनं पायाला लावलेलं मशीन पायापासून वेगळं केलं. ‘काय केलं पाहिजे?’ ब्रोशेक

‘वुन्सिडेल मरण पावला आहे.’- मी

‘नाही’- ब्रोशेक

‘होय. येऊन बघ.’ मी

‘नाही. हे अशक्य आहे.’ मात्र असं म्हणून त्यानं स्लीपर्स पायात चढवल्या व तो माझ्या मागोमाग कॉरिडॉरमध्ये आला.

वुन्सिडेलच्या प्रेताजवळ उभं राहून तो म्हणाला, ‘नाही, नाही.’

त्याच्या या म्हणण्याला मी आक्षेप घेतला नाही. मी काळजीपूर्वक वुन्सिडेलला उताणा केला. त्याचे डोळे बंद केले आणि सचिंत होऊन त्याच्याकडे पाहत राहिलो.

त्याच्याबद्दल माझ्या मनात कोमल भावना जागृत झाल्या. मी वुन्सिडेलचा कधीच द्वेष केला नसल्याचं माझ्या अचानक लक्षात आलं. आपल्या सवंगड्यांनी कितीही पटवून दिलं तरी सांताक्लॉज नसतोच असं मानायला तयार नसतात तसे भाव त्याच्या चेहऱ्यावर दिसले.

‘नाही, नाही.’ ब्रोशेक

‘आपल्याला काहीतरी करायला हवं.’ मी अगदी शांतपणं म्हणालो.

‘होय. आपण काहीतरी करायला हवं.’ ब्रोशेक

आणि कृती केली गेली. वुनसिडला पुरण्यात आलं. प्रेतयात्रेत नकली गुलाबफुलांचं पुष्पचक्र घेऊन मी शवपेटीच्या मागे चालत होतो. गंभीर व निष्क्रियतेकडं कल असणं इतकंच त्याचं कारण नव्हतं. माझा चेहरा व शरीरयष्टी त्या काळ्या पोशाखाला कमालीची साजेशी होती. वुन्सिडेलच्या शवपेटीमागोमाग नकली गुलाबांचं पुष्पचक्र घेऊन जाताना मी बहुधा नामी दिसत असेन. त्यानंतर एका आघाडीच्या अंत्यसंस्कार करणाऱ्या कंपनीच्या संचालकाकडून व्यावसायिक

शोक करणारा म्हणून काम कराल का अशी विचारणा मला करण्यात आली. त्या कंपनीचा मॅनेजर मला म्हणाला, 'अगदी जन्मजात शोक करणारे म्हणून तुम्ही अगदी शोभून दिसता. तुमचे कपडे वगैरे कंपनीतर्फे पुरवण्यात येतील. तुमचा चेहरा शोक करण्यासाठी अगदी परिपूर्ण आहे.'

मी ब्रोशेककडं सादर केलेल्या माझ्या राजीनाम्याच्या पत्रात 'माझ्या पूर्ण क्षमतेसह मी इथं काम केलं असं मला कधीच वाटलं नाही. टेबलावर १३/१३ फोन असूनदेखील माझं विशेष कौशल्य फुकट जात होतं'. व्यावसायिक शोक करणारा म्हणून माझं पहिलं काम उरकल्यावर मला कळून चुकलं 'हे माझं खरं काम. ह्यासाठीच मी जन्माला आलो.'

अंत्यसंस्काराच्या वेळी चॅपेलमध्ये मी एक साधासा फुलांचा गुच्छ घेऊन शवपेटीच्या मागे उभा राहत असे. त्या वेळी ऑर्गनवर हॅन्डेलचं लार्गो गीत वाजवलं जात असे. ह्या गाण्याचा जितका बोलबाला व्हायला हवा होता तसा झाला नाही. स्मशानभूमीतील उपाहारगृहाला मी नियमानं भेट देत असे. माझ्या व्यावसायिक कामांच्या मधला काळ मी उपहारगृहात घालवीत असे. कधीकधी प्रेतयेत्रेसाठी माझ्यावर न सोपवलेल्या निराधार माणसांच्या शवपेट्यांमागेही पदरचे पैसे खर्च करून फुलं घेऊन मी कल्याणकारी कार्य करणाऱ्यांबरोबर चालत असे. अनेकदा मी वुन्सिडेलच्या थडग्यालाही भेट देत असे. कारण माझ्या खऱ्या पेशाचा शोध लागण्याचं श्रेय मी वुन्सिडला देत असे. ज्या व्यवसायात निर्विकारपणा आणि निष्क्रियता आवश्यक होती व तेच माझं कर्तव्य होतं.

वुन्सिडेलच्या कारखान्यात काय उत्पादन होत होतं हे जाणून घेण्याचा मी कधी प्रयत्नच केला नव्हता हे नंतरच्या काळात माझ्या लक्षात आलं. बहुधा साबणाचं उत्पादन तिथं होत असावं.

(हाईनरिश बिओल यांच्या मूळ जर्मन कथेच्या इंग्रजी अनुवादावरून केलेला मराठी भावानुवाद)

अनुवाद : वासंती फडके
संपर्क - २६५९१४१२

जातिव्यवस्था, पितृसत्ता यांमधील घनिष्ठ सत्तासहसंबंध व स्त्रीवाद

मुक्ती साधना प्रविण

सत्ता

जात, वर्गव्यवस्थेची उतरंड असो किंवा पितृसत्ता/पुरुषसत्ता ह्या शोषणव्यवस्था 'वर्चस्व-नियंत्रण/शोषण-शिक्षा' ह्या जाचक प्रणालीवर आधारित आहेत. 'सत्ता' ही मध्यवर्ती संकल्पना आहे. समाज व सामाजिक प्रश्न ह्या संबंधी कोणत्याही अंगाच्या योग्य समजुतीसाठी सत्तासंकल्पनेचा अभ्यास अपरिहार्य ठरतो. 'सत्ता' हा शब्द आपण नेहमीच राजकारण, समाजकारणासंबंधी घडामोडींमध्ये ऐकत असतो, याव्यतिरिक्त सत्ता म्हणजे नियंत्रण, वर्चस्व असे सर्वसामान्यांनाही नेहमीच्या माध्यमांतून मिळणारी माहिती व अनुभवातून साधारण माहीत असते. परंतु हे ह्या वाक्यांपुरते सीमित नसून आपल्या 'वैयक्तिक आणि सामाजिक आयुष्यात अनेक सत्ताव्यवस्थांचा सततचा संबंध आपल्याशी येत असतो. किंबहुना सत्तांतर्गत सर्व गोष्टींचे आपण कळत नकळत वाहक आणि प्रचारक असतो. एखादी सत्ता निर्माण होण्यापासून ते टिकण्यापर्यंत आणि सत्तेच्या ऱ्हासासही आपण सर्वसामान्य समाज कारणीभूत असतो. काय असते सत्ता म्हणजे? 'सत्ता म्हणजे इतरांवर आपला अंकुश असणे. आपण सांगतो, वागतो, बोलतो त्यालाच इतरांनीही प्रमाण मानणे. त्याचे उल्लंघन झाल्यास त्यासाठी कठोर शिक्षेची तरतूद करणे. त्याचेच सामुदायिक अनुकरण व्हावे अशी मनिषा असणे. ते साध्य करण्यासाठी, संभाव्य विरोध, प्रतिकारांचा बिमोड करून लोकांवर, समूहांवर नियंत्रण, वर्चस्व ठेवण्याची क्षमता' होय. ही क्षमता गटाची, संस्थेची किंवा एका व्यक्तीचीदेखील असू शकते. सत्ता हाती आल्यास किंवा सत्तास्थानी रूढ झाल्यास, स्वतःचा उद्देश साध्य

करण्यासाठी, स्वत:ला योग्य वाटणारी वैचारिक व्यवस्था कृतीत आणली जाते, सत्ताधाऱ्यांच्या गरजेनुसार बदललेले राजकीय, सामाजिक कायदे, नियम अमलात आणले जातात. सत्ता टिकवून ठेवण्यासाठी शक्य तितक्या समूहाला वैचारिक, आर्थिक प्रभावाखाली घेतले जाते किंवा सामाजिक विशेष स्थान व विशेषअधिकाराचे लालच दिले जाते. जुलमी सत्तेस न जुमानणाऱ्यांची, प्रश्न विचारणाऱ्यांची, बंड करणाऱ्यांची संख्या वाढू नये म्हणून निर्बंध लादून, कारावासात कोंडून आवाज दाबला जातो आणि 'सत्तेस धोका निर्माण करणाऱ्या समूहास मृत्यूची 'शिक्षा' दिली जाते'.

हे वर्चस्व-नियंत्रण/शोषण- शिक्षेचं राजकारण, जेव्हा ह्या भूखंडाला 'भारत' हे नावही नव्हतं तेव्हापासून ते 'भारत स्वतंत्र लोकशाही गणराज्य बनला त्यानंतरही टिकून आहे. भारतीय समाजव्यवस्था (काही समूह, प्रदेश वगळता) ही धर्मव्यवस्था, जातिव्यवस्था आणि पितृसत्तेने ग्रासलेली आहे. वर्चस्व- नियंत्रण- शिक्षा ह्या प्रणालीवर आधारित असलेल्या ह्या शोषणव्यवस्थांमध्ये त्यांच्या निर्मितीच्या काळापासूनचे सहसंबंध आहेत. बहुतांश भारत देश हा समाजाच्या काही संस्थात्मक रचना-उपरचनांवर चालतो, त्यातील प्रमुख कुटुंबसंस्था, राजकीयसंस्था, शिक्षणसंस्था, प्रसारमाध्यमे ह्या रचनांवर जातिव्यस्था व पुरुषसत्तेचे वर्चस्व असल्याचे दिसते. एकमेकांमधील घनिष्ठ सहसंबंध व प्रमुख सामाजिक संस्थांवरील टिकवून ठेवलेल्या अंकुशाच्या जोरावरच जातिव्यवस्था व पुरुषसत्ता बहूतांश भारतात घट्ट पाय रोवून उभी आहे. आपण इतिहासात डोकावून पाहिलं तर, प्राणी अवस्थेतल्या माणसापासून ते आजच्या समाजव्यवस्थेपर्यंत ह्या लाखो वर्षांत अगणित, आकलनापलीकडचे बदल संपूर्ण पृथ्वीवर झाले. परंतु भेदभावावर आधारलेली कट्टर वर्णव्यवस्था आणि पितृसत्ता/ पुरुषसत्ता मात्र बहुसंख्य भूखंडांवर कायम राहिली. पृथ्वीवरील इतर भूखंडांवर ह्या शोषणव्यवस्थांची तीव्रता कमी होऊन समाजव्यवस्थेत काही सकारात्मक बदल झाले परंतु भारतात बदलत्या काळाबरोबर कुटुंबातील पितृसत्ता, समाजातील पुरुषसत्ता, आणि

जातिव्यवस्था मात्र अधिक हिंसक बनत गेली.

जातिव्यवस्थेच्या निर्मितीबद्दल आणि त्यासंबंधित बदलांबद्दल खूप वर्षांपासून अनेक अंगांनी अभ्यास, विविध मांडण्या केल्या गेल्या आणि अजूनही केल्या जात आहेत. वर्णव्यवस्थेचा इतिहास ३०००हून अधिक वर्षांपूर्वीचा असल्याचे सांगितले जाते. करत असलेल्या कामांना वर्णव्यवस्थेने कप्पेबंद जातींमध्ये बंदिस्त केलं, जातिव्यवस्था मूर्त स्वरूपात येण्याची प्रक्रिया होण्यासाठी काहीशे वर्षांचा कालावधी लागला असे म्हटले जाते. संपूर्ण भारतातील प्रादेशिक, सांस्कृतिक बहुविधतेवर आणि हजारो वर्षांतील स्थानिक स्थित्यंतरांवर नजर टाकता असे लक्षात येते की, संपूर्ण भारतात सर्व प्रदेशांमध्ये एकाच वेळी सारखेच बदल घडले नाहीत. म्हणजेच भारतातील सर्व भूखंडांमध्ये एकाच कालावधीत जातिव्यवस्था आणि पितृसत्ता उदयास आलेली नाही. भारतातील काही प्रदेशांमध्ये, इतर प्रदेशांच्या तुलनेने ह्या शोषणव्यवस्था प्रस्थापित होण्याच्या कालखंडात कमी-अधिक प्रमाणात फरक आहे. व ह्या प्रदेशांतील जात-पितृसत्तेच्या व इतर शोषणाच्या तीव्रतेच्या प्रमाणात इतर प्रदेशांच्या तुलनेत फरक असल्याचे लक्षात येते. परंतु कालखंडातील फरक असला तरीही, शोषणावर आधारित इतर उतरंडी आणि पितृसत्ता/पुरुषसत्ता ह्या, सर्व भौगोलिक प्रदेशात अस्तित्वात आल्याच आणि त्यांचे वर्चस्व आजही टिकवून आहेत. जातिव्यवस्था ही ब्राह्मण-वैश्य-क्षत्रिय-शूद्र-अतिशूद्र (महात्मा फुलेंनी केलेल्या मांडणीप्रमाणे सर्व वर्णातील स्त्रियांना ह्या समाजातील उतरंडीच्या सर्वांत शेवटी गणले गेले.) ह्या उतरंडीवर आधारित आहे. ब्राह्मणवर्णीयांनी स्वत:ला देवदूत म्हणवून देवाची भीती दाखवून, जातिव्यवस्थेची उतरंड अस्तित्वात आणली. उतरंड टिकून राहावी म्हणून कामाचा श्रेष्ठ-कनिष्ठ दर्जा ठरवून, उच्चनीचता, समाजामध्ये भेदभाव निर्माण केला गेला. त्यामध्ये १. बौद्धिक श्रम करणारा ब्राह्मण वर्ण/जात सर्वश्रेष्ठ २. तुच्छ ठरविलेली कामे न करणाऱ्या जाती म्हणजे वैश्य- क्षत्रिय वर्ण ३. कमी, घाण काम असा दर्जा ठरविलेली, कष्टाची कामे

करणाऱ्या जाती म्हणजे शेतकरी, सुतार, लोहारकाम करणारे समूह आणि ४. सर्वांत जास्त घाण ठरविलेले काम, अतिशारीरिक कष्टाचं काम आणि 'सेवा' असा दर्जा दिलेले काम करणाऱ्या जाती, अशी उतरंडीची रचना केली. ब्राह्मणांचे वर्चस्व टिकून राहावे म्हणून ज्ञानसंपादन करण्यास व ज्ञान देण्यास इतर जातसमूहांना बंदी केली, समाजाच्या मनातील देवाची भीती मजबूत केली, उच्च जातींच्या मनात अस्पृश्यता, भेदभाव भरला आणि उच्चजातीय समूहांनी आपले उच्च स्थान टिकविण्यासाठी भेदभाव पळला, जातवार वस्त्या वसविल्या, रोटीबेटी व्यवहार जातीतच, प्रत्येक जातीने ठरवून दिलेले कामच करायचे अशा जाचक निर्बंधांची स्वीकार्यता सर्व जातींमध्ये निर्माण केली गेली. ह्या सर्व जाती व्यवहारासाठी एकमेकांवर अवलंबून होत्या, त्यामुळे जातिव्यवस्था समजाला जखडून राहणे शक्य झाले. जातिव्यवस्थेच्या प्रचलित अभ्यासानुसार असे म्हटले जाते की मनू ह्या ब्राह्मणाने 'मनुस्मृती' नावाची समाजातील सर्व वर्णांसाठी दंडसंहिता लिहिली, ही दंडसंहिता राबविण्याचा अधिकार अर्थातच वरिष्ठ वर्ण, ब्राह्मणांकडे होता आणि मुख्यत: शूद्रांना आणि स्त्रियांना नियम मोडल्यास जाचक शिक्षा ह्या दंडसंहितेत लिहून ठेवल्या होत्या आणि त्याप्रमाणे वर्चस्व कायम ठेवण्यासाठी काटेकोरपणे ही दंडसंहिता पाळली गेली आणि आजही तीच मनुस्मृतीतील दंडसंहिता समाजव्यवस्थेत राबविण्याचा, टिकवून ठेवण्याचा, अंमलात आणण्याचा यशस्वी प्रयत्न मनूचे वारसदार धर्मगुरू, शंकराचार्य, मठाधिपती करताना दिसतात कारण आजही हे त्यांना मनूने ब्राह्मणी जातिव्यवस्थेचे वर्चस्व टिकवून ठेवण्यासाठी नेमून दिलेले काम आहे (Tribune, 2020). भारतात काही धर्म बाहेरून आले व अनेक धर्मांची सनातन धर्माला पर्याय म्हणून निर्मिती झाली. परंतु इतर धर्मांमध्ये धर्मांतरित झालेल्या समाजाच्या रोजच्या जगण्यातील व्यवहारावर अजूनही पितृसत्ताक जातिव्यवस्थेचा व दंडसंहितेचा पगडा कायम आहे, त्यामुळे दुसऱ्या धर्मात धर्मांतरित होऊनही जातिव्यवस्था व पितृसत्तेची जाचक

उतरंड श्रेष्ठ- कनिष्ठता हे कायम राहिले. आजही दलित जातीतील व्यक्ती जातिव्यवस्थेतील सहन कराव्या लागणाऱ्या त्रासाला कंटाळून, घाण ठरविलेल्या कामाला कंटाळून किंवा इतर कारणांमुळे धर्मांतरित होऊन ख्रिश्चन होते तरीही तिला अस्पृश्यतेचा, हिंसेचा सामना करावाच लागतो अनेकांना जीवही गमवावे लागले (Chatterji, 2008). ब्राह्मणेतर जातीही त्यांना ठरवून दिलेली किंवा सत्तेच्या, सामाजिक बंधनांच्या भीतीच्या जोरावर करण्यास भाग पाडलेली कामे व नियम आजपर्यंत पाळत आल्याचे स्पष्ट दिसते, आणि आजही मनुस्मृतीत ठरवून दिल्याप्रमाणे उतरंडीतील खालच्या जातीतील लोकांनी उन्नतीचा, जातिव्यवस्थेचे नियम मोडायचा प्रयत्न केला तर उतरंडीतील वरच्या जातीतील मुख्यत: पुरुष, त्यांना मनुस्मृतीत ठरवून दिलेल्या भयानक 'शिक्षा' मृत्युदंड देताना दिसतात. परिणामी ह्या समाजातील मुरलेल्या, मजबूत जातिव्यवस्थेपुढे कट्टर धर्मव्यवस्थांपुढे भारताच्या संविधानीय कायद्यांनाही शेवटच्या घटकाला न्याय मिळवून देण्यासाठी प्रचंड संघर्षातून जावे लागते.

पुरुषसत्तेच्या उदयाबद्दल, वाढ आणि इतर स्थित्यंतरांबद्दलदेखील असाच सखोल अभ्यास, मांडण्या केल्या गेल्या आणि अजूनही चालू आहेत. पितृसत्तेचा उगम हा एका घटनेतून झालेला नसून, किमान २५०० वर्षांच्या कालावधीमध्ये पितृसत्ता निर्माण झाली (Lerner, 1986). स्त्रीवादाच्या प्रचलित अभ्यास आणि मांडणीनुसार, शेती, खाजगी संपत्तीची निर्मिती व ती वारशाने पुढे स्वत:च्याच पुरुषवंशास मिळावी, स्वत:चाच जनुकीय वंश वाढावा ह्या पुरुषाच्या 'सत्ताकेंद्री आसक्तीमुळे' पुरुषसत्ता उदयास आली. आणि आजही पितृसत्तेची लक्षणे व अंमबजावणी ही मुळात स्ववंशवृद्धीकेंद्री असल्याचे लक्षात येते. त्यासाठी कुटुंबातील मुलींची योनिशुचिता भंग होऊ न देणे, मुलीवर संपूर्ण नियंत्रण ठेवणे हे मुलीच्या वडिलांना व कुटुंबातील, स्वजातीय समाजातील स्त्री-पुरुषांना धर्मकर्तव्य वाटते. पितृसत्ताक समाजव्यवस्था मूर्त स्वरूपात असताना, जातिव्यवस्थेची निर्मिती झाली, साहजिकच प्रमुख समाजसंस्थांची (कुटुंबसंस्था,

राज्यसंस्था, शिक्षणव्यवस्था, प्रसारमाध्यमे) सर्व धोरणे पुरुषांच्या हातात गेली आणि त्यातही ब्राह्मण, उच्चजातीय पुरुषांच्या हातात गेली, आजही ही परिस्थिती बदललेली नाही. पितृसत्ता/पुरुषसत्ताक व्यवस्थेत सत्तानियंत्रण हे पुरुषांच्या हातात असते. पुरुष परंपरागत नेमून दिलेल्या कर्त्यव्यानुसार आणि सत्तेची आसक्ती व विशेष स्थानाच्या लालचेपायी स्त्रियांच्या लैंगिकतेवर, प्रजननावर, संपत्तीवर, विचारांवर, श्रमांवर, इच्छांवर, अगदी जन्मावर आणि सर्व मानवीय अधिकारांवर नियंत्रण ठेवत आले आहेत आणि अजूनही ठेवत आहेत. कुटुंबसंस्था, धर्मसंस्था ह्या नियंत्रणव्यवस्था सत्ताहीन घटकांना बंड करण्याची हिंमत एकवटूच देत नाहीत पण गरज लागल्यास, सत्ता टिकविण्यासाठी जातिव्यवस्थेचे वाहक, मुख्यत: उच्चजातीय पुरुष व काही प्रमाणात स्त्रिया हे सत्ताहीन समूहाचे जास्तीत जास्त नुकसान आणि जास्तीत जास्त क्रूर हत्या करताना व दहशतच माजवताना दिसतात. ते भीती बाळगत नाहीत. किंबहुना हिंसक कृतीत त्यांना जिंकल्याचा आनंद मिळत असतो. पितृसत्ता/ पुरुषसत्तेचे स्वरूप त्याहूनही भयानक आहे. मूलत: नैसर्गिक, जैविक व्यवस्था नसूनही, ही पितृसत्ता/पुरुषसत्ता आजही जगभर टिकून आहे, किंबहुना जगभर सत्ताधारी पुरुषसत्ताक विचारांच्या वाहकांनी, नियंत्रक वर्ण, वर्ग समूहांनी सामूहिकरित्या टिकवली आहे. मुलं, पुरुष जन्मतानाच हिंसक, वर्चस्ववादी जन्मत नाहीत. पितृसत्ताक समाज जाणीवपूर्वक नियंत्रण, हिंसा, वर्चस्व मुलांना शिकवतो. निर्लज्ज, बेफिकीर बनवतो. आणि जाणीव करून देतो की असं असणं म्हणजे 'पुरुष' असणं आहे. पितृसत्ता टिकविली जाते ती पुरुषांना रोज जगताना वर्चस्व कायम ठेवण्याचे कृतिकार्यक्रम देऊन. स्वत:च्या जन्मदात्या आईपासून, प्रेम करणाऱ्या प्रेयसी/पत्नी, बहिणीपासून ते समाजातील सर्व स्त्रिया व इतर लैंगिक ओळख असणाऱ्या घटकांवर, पुरुषसत्तात्मक नियंत्रण असावेच ही भावना 'कमी-अधिक प्रमाणात' सगळेच पुरुष सतत बाळगतात. आणि म्हणूनच वर्चस्वभाव हा पितृसत्तेचा कणा ठरतो. या वर्चस्वाच्या-

सत्तेच्या/ विशेष अधिकारांच्या मोहापोटी पुरुष अनेक मानसिक, शारीरिक, कौटुंबिक हिंसेचे, सामाजिक हिंसेचे, कळत नकळत रोजच वाहक बनतात. पुरुषासत्ता हा विचार आहे. तो कोणाच्याही मनाची पकड घेऊ शकतो. धर्मव्यवस्थेने लादलेल्या धर्मकर्तव्यांमुळे, नियमामुळे किंवा स्वतःचे कुटुंबातील अस्तित्व टिकविण्यासाठी, स्त्रियादेखील पितृसत्ताक धर्मव्यवस्थेच्या पोषणामध्ये सहभाग देत आल्या आहेत. पुढच्या पिढीतील स्त्रियांवर नियंत्रण, कौटुंबिक, सामाजिक हिंसांमध्ये सहभाग देत आल्या आहेत. तेही पुरुषाचं सर्वश्रेष्ठस्थान टिकावं म्हणूनच. जगातल्या बहुसंख्य घरांपासून ते राष्ट्रीय-आंतरराष्ट्रीय पातळीवरील, निसर्गावरील सर्व वर्चस्वाच्या यंत्रणा पुरुषांच्या हाती एकवटलेल्या आहेत आणि विध्वसंक हिंसेच्या, दहशतीच्या जोरावर ते सामूहिकरित्या संपूर्ण पृथ्वीवर अंकुश ठेवण्यासाठी केविलवाणी धडपड करत आहेत. ही सर्वश्रेष्ठ ठरविलेली 'वर्चस्ववादाची सत्ता' टिकवून ठेवण्यासाठी जगभर वर्गव्यवस्था, वर्णव्यवस्था, जातिव्यवस्था, पितृसत्ता व इतर अनेक शोषणव्यवस्था काम करत असतात आणि प्रत्येक सत्ताहीन व्यक्तीवर अंकुश सातत्याने टिकवून ठेवत असतात. हा सर्वश्रेष्ठ वर्चस्व टिकविण्यासाठी कळत नकळत झटणाऱ्या परंतु सर्वश्रेष्ठ सत्तेचे दावेदार नसलेल्या सर्व पुरुषांसाठीसुद्धा, माणूस म्हणून हा सर्वश्रेष्ठ ठरविला गेलेला वर्चस्ववाद आणि पितृसत्ता घातकच आहे. तरीही हा आवाढव्य हिंसक खटाटोप जगभर का केला जातो? तर स्ववंश-वृद्धी आणि सर्वश्रेष्ठ 'वर्चस्ववादाची सत्ता' बळकट होण्यासाठी.

वरील लिखाणातुन लक्षात आलेच असेल की, जातिव्यवस्था व पितृसत्ता/ पुरुषसत्ता ह्या भारतीय समाजव्यवस्थेतील प्रमुख शोषणव्यवस्था हजारो वर्षांपासून एकमेकांमधील सत्तासहसंबंध कशाप्रकारे व का टिकवून आहेत? ह्या हजारो वर्षांत भारतातील सर्व प्रदेशांमध्ये, नोंदणी असलेले-नसलेले अनेक बदल झाले, वेगवेगळ्या परकीय, स्वकीय सत्ता राज्य करून गेल्या. त्यात राजेशाही, सरंजामशाही, मोघल, पोर्तुगीज, इंग्रजांची सत्ता, लोकशाही,

भांडवलशाही इत्यादी तसेच इतर अनेक स्थित्यंतरे झाली व प्रत्येक दशकात शोषणाविरुद्ध बंड झाले त्याने भारतीय समाजव्यवस्थेत प्रचंड उलथापालथ व चांगले-वाईट परिणाम होत गेले. भारतीय स्त्रियांच्या व कनिष्ठ ठरविलेल्या जातींच्या उत्थानात आत्तापर्यंत अनेक क्रांतिकारकांचा, सुधारकांचा, लेखकांचा, कलाकारांचा, मोठा वाटा आहे, परंतु ह्या बदलाची मुख्य मेख ज्यांनी मारली त्या नावांच्या उल्लेखाशिवाय हा लेख अपूर्ण आहे. सावित्रीबाई फुले, महात्मा जोतिबा फुले, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी स्वतःचं संपूर्ण आयुष्य वेचून भारतीय स्त्रियांना व ब्राह्मणेतर सर्वजातीय समाजाला माणूस म्हणून जगण्याचे, संचाराचे, ज्ञानार्जनाचे, बोलण्याचे, अधिकारासाठी भांडण्याचे सर्व अधिकार मिळवून दिले. परिणामी आज भारत संविधानावर आधारित, लोकशाही गणराज्य म्हणून अस्तित्वात आहे. तरीही भारतीय समाजव्यवस्थेतील शोषण व्यवस्था संपल्या नाहीत पण शोषणाचे स्वरूप बदलले. जातिव्यवस्था, पितृसत्ता/ पुरुषसत्ता आजही विचार आणि कृतीत बळकट आहेच. पण, सांविधानिक अधिकारांमुळे सत्ताहीन समूहांची, व्यक्तींची आवाज करण्याची, शोषण व्यवस्थेला शह देण्याची ताकद कितीतरी पटींनी वाढली.

वर्तमानातील जातिव्यवस्था व पुरुषसत्ता

हे जातिव्यवस्थेला, पुरुषसत्तेला शह देणारे व न देणारे सर्वच थोड्या-अधिक प्रमाणात आजही जातिव्यवस्थेचे पितृसत्ता/पुरुषसत्तेचे वाहक आहेत. जातिव्यवस्थेची प्रमुख लक्षणे आजही मिटलेली नाहीत. (पण, काही लक्षणांना खिंडर पडायला मात्र सुरुवात झाली आहे.) त्यांचे ग्रामीण व शहरी भागात स्वरूप बदलल्याचे दिसते. जन्मसिद्ध जात, अस्पृश्यता, जातीतच रोटीबेटी व्यवहार, जातवार वस्त्या, जातपंचायत, जातीने नेमून दिलेली कामे, जातीच्या या गती-नियमांचे उल्लंघन केल्यास होणारी शिक्षा ही जातिव्यवस्थेची लक्षणे आजही बहुतांश ग्रामीण व नागर भागात ठळकरीत्या कार्यरत असल्याचे दिसतात. खैरलांजी , केल्वेममणी, बथानी

टोला, झज्जर, रमाबाई हत्याकांड, सोनई हत्याकांड, पाथर्डी हत्याकांड, नितीन आगे, (अशा अनेक हत्याकांडांची यादी मोठी आहे.) ही प्रकरणे आपल्याला माहीत आहेत. पण शहरी भागात जातिव्यवस्थेने आणि पुरुषसत्तेने धारण केलेले विघातक रूप त्याहूनही घातक आहे असे म्हणावे लागेल. खालच्या समजल्या जाणाऱ्या जातीतून आणि पुरुषसत्तेच्या जोखडातून बाहेर पडण्यासाठी शहराची - पर्यायाने शिक्षणाची - वाट धरलेली मुलंमुली ज्या पद्धतीचे शोषणाचे स्वरूप अनुभवतात ते अधिक वेदनादायी आहे. कारण कालपर्यंत लोकांनी जाणते आणि अजाणतपणे जातिव्यवस्था आणि पुरुषव्यवस्थेतून वाट्याला येणारी कामे, होणारा अपमान आणि शोषण, अन्याय-अत्याचार हे आपल्या वाट्याचे भोग आहेत अशा रूढ समजावर दिवस काढले. मात्र, आज वाट्याला येणारे काम, होणारा अपमान आणि अन्याय-अत्याचार व शोषण हे जात आणि पितृसत्तेतून होत आहे हे स्पष्ट समजत असल्याने व सबंध यंत्रणाच या जात व पितृसत्तेच्या संगनमताने कार्यरत असल्याने त्याविरुद्ध त्वरित बदलाची अपेक्षा भंग पावते आणि त्यातून वाट्याला येणारे मानसिक खच्चीकरण हे अधिक वेदनादायी आहे. अशी शहराकडे आलेली मुलंमुलीही शिकून आत्मविश्वासाने या शोषणाविरुद्ध बोलू लागतात, चळवळींचे बोट धरू लागतात त्या वेळेस भरल्या शहरातही वाट्याला येणारे एकाकीपण त्यांच्या मानसिक आरोग्यासाठी घातक ठरू लागते. हजारो वर्षांपासून स्त्रियांनी जेव्हा जेव्हा पितृसत्तेला/पुरुषसत्तेला विरोध दर्शविला तेव्हा तेव्हा त्यांच्या वाट्याला मानसिक-शारीरिक हिंसा, अवहेलना, अपमान, शोषण आले आहे. संस्कृतिरक्षण, धर्मरक्षणाच्या नावाखाली स्त्रियांवर, योनिशुचितेवरील नियंत्रण मजबूत करून शोषण केले जाते. ((Times of India news) २००९ ला मंगलोर, पबमधील स्त्रियांवरच्या हल्ल्याचे प्रकरण व अशा स्त्रियांवरील हिंसक हल्ल्याची माहिती इंटरनेटवर उपलब्ध आहे) अनेक धर्मांध वर्चस्वाला न जुमानता, जेव्हा मुली निर्णय घेऊ लागतात, बोलू लागतात तेव्हा त्या पुरुषसत्ताक जातिव्यवस्थेचे नियम

मोडणाऱ्या मुलींना नियंत्रणात ठेवण्यासाठी जबरदस्तीने लग्न, बलात्कार, मानसिक, शारीरिक छळ, संचारबंदी, शिक्षणावर बंदी, हे कमी म्हणून social mediaच्या माध्यमातून, झुंडीच्या दहशतीतून आवाज दाबण्याचा प्रयत्न केला जातो. स्त्रियांच्या होणाऱ्या शोषणाला या समाजातील कोणत्याही जाती कोणतेही वर्ग अपवाद ठरू शकले नाहीत. आजूबाजूला पुरुष असो-नसो पितृसत्तेची भीती सतत स्त्रियांना प्रत्येक कृती करताना नियंत्रण करीत असते. मोठ्याने हसण्यापासून ते लग्न कोणाशी करायचे व मूल जन्माला घालायचे की नाही, मुलगा की मुलगी, अशा सर्वच गोष्टींवर पितृसत्ताक विचार नियंत्रण करत असतात व नियंत्रणाची अंमलबजावणी स्वत: मुलीचे आई-वडील व इतर कुटुंबीय करत असतात. कुटुंबातील लादलेल्या जबाबदाऱ्या व स्वत:च्या कामाच्या ठिकाणी अस्तित्व टिकविताना, घरी व कामावर दोन्हीकडे स्त्रीच्या दमानाची व्यवस्था केलेली असते. सर्वसामान्य पुरुषांबरोबरच पुरोगामी विचाराच्या आणाभाका घेणाऱ्यांपैकी कितीतरी मंडळी स्त्रीशोषणाच्या प्रक्रियेत सक्रिय सहभाग देत असतात. (अर्थात हा सहभाग लादून आणि स्वीकृतीतूनच येतो.)

वर्चस्ववादी विचारसरणींविरुद्ध संघर्षाचा वारसा

जर आजही ह्या भारतीय समाजातील जातिव्यवस्था आणि पितृसत्ता/ पुरुषसत्ता टिकून आहे तर, पृथ्वीवर 'वर्चस्ववाद, इतर शोषणव्यवस्था निर्माण होण्याची सुरुवात होत असताना ते आजपर्यंत, त्याविरुद्ध कोणी संघर्ष केला नसेल का? उत्तर आहे हो, दमानाविरुद्ध सत्ताहीन समूहांनी जाचक सत्तांविरुद्ध कायम संघर्ष केला. स्वत: सत्ताधारी समूहात जन्माला येऊनही वर्चस्वाच्या, शोषणाच्या समाजघातक विचाराविरुद्धच संघर्ष करणारा म्हणून, 'गौतम बुद्ध' हे योग्य उदाहरण आहे. बुद्धाप्रमाणेच, बुद्धापूर्वी व नंतर, पृथ्वीवरील इतर सर्व भूखंडांवर, त्या त्या कालखंडातील, स्थानिक वर्चस्ववादी छोट्या मोठ्या सत्ता व्यवस्थांविरुद्ध अगणित, ज्ञात-अज्ञात समूहांनी (सर्व देशांमधील आदिवासी, कामगार, स्त्रिया, काळ्या स्त्रिया इत्यादी), व्यक्तींनी (कार्ल मार्क्स,

नेल्सन मंडेला इत्यादी) संघर्ष केला, शोषणव्यवस्था कमकुवत केल्या, काहींना जाचक व्यवस्था उलथवूनही टाकता आल्या. आजही हा सर्वश्रेष्ठ वर्चस्ववादाविरुद्धचा संघर्ष नेटाने पृथ्वीच्या सर्व कोपऱ्यांमधून रोज चालू आहे. सर्वश्रेष्ठ ठरवलेल्या वर्चस्ववादाला पुष्टी देणाऱ्या इतर सत्तांविरुद्ध (पितृसत्ता, जातिव्यवस्था, वर्णव्यवस्था) संघर्ष करून सत्ताहीन समूह, प्रत्येक सत्ताहीन व्यक्ती वर्चस्ववादाला, वर्चस्व-नियंत्रण/ शोषण-शिक्षा ह्या शोषणप्रणालीला जमेल तसा शह देऊ पाहात आहेत. सर्व देशांतील कामगार शोषणाविरुद्ध, स्त्रिया घरातील पितृसत्तेपासून समाजातील पुरुषसत्तेविरुद्ध, वर्णभेदाविरुद्ध जाहीरपणे बोलत आहेत. हक्क, अधिकार भांडून मिळवत आहेत. शोषणव्यवस्था खूप जास्त बलशाली आहेत, वर्चस्व-नियंत्रण/शोषण-शिक्षा ह्या शोषणप्रणालीप्रमाणे, बंड करणाऱ्यांचे आवाज दाबण्याचे, त्यांना संपविण्याचे सतत प्रयत्न केले जात होते आणि आजही केले जातात. परंतु हा गुलामी नाकारण्याचा, बंड करण्याचा, शह देण्याचा वारसा थांबत नाही आणि थांबणारही नाही.

स्त्रीवाद - समाजाची उन्नती मोजणारे मापदंड

ह्या वर्चस्ववादाच्या सत्तेला विरोध करण्यासाठी जगभर प्रत्येक शतकात बंडाच्या जागतिक व स्थानिक पातळीवर लाटा उसळत होत्या, प्रत्येक गुलामाला गुलामीची जाणीव करून दिली जात होती व गुलामांचा समूह त्याविरोधात आवाज उठवत होता. हिंसेविरुद्ध, मूठभर मालकांच्या हातांमधील सत्तेविरुद्ध कामगारांची सत्ता अशा पर्यायी व्यवस्थेच्या मांडण्या केल्या जात होत्या, भारतातदेखील स्वातंत्र्याच्या चळवळींसोबत, भूदान चळवळ, कनिष्ठ जातीय व स्त्रियांना माणूस म्हणून स्थान निर्माण करण्यासाठी काही सुधारक हालचाली करत होते, महाराष्ट्रामध्ये ज्यांना ज्ञानार्जनाचा अधिकार नव्हता त्या ब्राह्मणेतर जातींतील काही स्त्री- पुरुषांनी आपण करत असलेले रोजचे श्रम, अस्पृश्यता, समाजातील अमानवी दुर्व्यवहार, स्त्रीचे समाजातील दुय्यम स्थान अशा अनेक विषयांना अभंगांच्या रचनांमधून स्पर्श

केला, कीर्तनाच्या माध्यमातून लोकांचे प्रबोधन केले. त्यांना ब्राह्मणेतर समाज संत म्हणू लागला, ह्या संतांमध्ये काही कनिष्ठ जातीयदेखील होते, ज्ञानार्जन करून समाजाला प्रबोधित करून ह्यांनीदेखील जातिव्यवस्थेचे नियम मोडले होते. ज्याच्या शिक्षादेखील मनुस्मृतीने ठरवून दिलेल्या दंडसंहितेप्रमाणे त्यांना दिल्या गेल्याचे म्हटले जाते. स्त्रियांच्या दुय्यमत्वावरच, सर्वश्रेष्ठ ठरविलेल्या वर्चस्ववादाची सत्ता टिकून आहे; त्यामुळे वर्चस्ववादाच्या सत्तेत स्त्रियांना माणूस म्हणून स्थान नव्हते. त्यानंतर जगभर उभ्या राहिलेल्या पर्यायी मांडण्यांमध्ये, केलेल्या चळवळींमध्येदेखील स्त्रियांचा माणूस म्हणून विचार केला जात नव्हता. इथेच स्त्रीवादाची गरज निर्माण झाली. 'स्त्रीवाद हे समीक्षणाचं, आत्मपरीक्षणाचं शास्त्र आहे. स्त्रीवाद हा निषेध, आंदोलन, प्रश्न विचारण्यासाठी उंच केलेला आवाज एवढ्यापुरताच सीमित नसून, स्त्रीवाद हे आत्मप्रतिबिंब दाखविणारा आरसा आहे, आंतरिक भीतीवर विजय मिळवत स्वत:च्या मौल्यवान असण्याची जाणीव आहे 'स्त्रीवाद' (Jain, 2002). निसर्गकेंद्री माणूसपणाकडे घेऊन जाणारी वाट आहे, स्त्रीवाद. पश्चिमेकडील देशांमध्ये पहिल्या स्त्रीवादी आंदोलनांना सुरुवात झाली. ही सुरुवात पश्चिमेकडील गोऱ्या स्त्रियांनी केली आणि ही आंदोलने देशाच्या नागरिक म्हणून मतदानाच्या, माणूस म्हणून अधिकारांच्या लढ्यांपासून झाली. तीच स्त्रीवादाची लाट पुढे पश्चिमेकडील देशांमधून जगभर पसरली. स्त्रीवादाची लाट सर्वदूर पसरत असताना, प्रत्येक देशातील प्रश्नांनुसार पुनर्मांडण्यादेखील झाल्या ज्याची सुरुवात काळ्या स्त्रियांनी काळ्या स्त्रियांचा स्त्रीवाद मांडून केली. स्त्रीवादी परिप्रेक्ष्यातून विचार केल्यास भारतातील महात्मा फुले, र.धों कर्वे, काही संत स्त्रिया, पंडिता रमाबाईंसारखे काही सुधारक हे स्त्रीप्रश्नांना घेऊन 'स्त्रीवाद' ही संकल्पना भारतात येण्याआधीपासून काम करत होते, त्यामुळे भारतात स्त्रीवादी विचारांच्या पेरणीला आधीच सुरुवात झाली होती. भारतातील भेदभावग्रस्त मानसिकता आणि बहूआयामी समाजव्यवस्थेचा परिणाम सुरुवातीला भारतीय स्त्रीवादाच्या मांडणीवरदेखील झाला. जातिव्यवस्थेच्या

उतरंडीच्या व ज्ञानार्जनाच्या इतिहासानुसार पुन्हा एकदा शोषणव्यवस्था उद्धस्त करणाऱ्या हत्याराची सूत्रं सर्वप्रथम उच्च जातीतील स्त्रियांच्या हाती पडली. पुढे भारतातही स्त्रीवादाची पुनर्मांडणी व योग्य अंमबजावणीला घेऊन संघर्ष झाला. भारतीय समाजातील कनिष्ठ ठरविल्या गेलेल्या जातींतील, शेवटच्या स्त्रीचे प्रश्न, सत्ता, सुविधा, अधिकार यावर प्राधान्याने चर्चेस सुरुवात झाली. आणि आजही त्या दृष्टीने काम चालू आहे.

स्त्रीवादी दृष्टिकोन हा वर्चस्ववादी व्यवस्थेसाठी, पितृसत्ता/पुरुषसत्ताक व्यवस्थेसाठी, जातिव्यवस्थेसाठी घातक आहे, म्हणूनच स्त्रीवादाच्या चळवळींची सुरुवातीपासूनच चेष्टा, अवहेलना झाली आहे. भारतातील धर्मव्यवस्था, स्त्रीवाद फोफावू नये म्हणून तेव्हापासून आजपर्यंत कटाक्षाने काळजी घेत आहेत. आज स्त्रीवादाच्या अभ्यासात, मांडणीत व प्रचारात प्रगती होत असल्याने, स्त्रीवादाबद्दल प्रचंड चुकीचे समज पेरले जात आहेत. स्त्रीवादी विचारधारेचे चुकीचे चित्र समाजासमोर उभे केले जात आहे. पुरुषसत्तेच्या लेखी अशा नियम तोडणाऱ्या स्त्रियांवर नियंत्रण ठेवण्याची, त्यांना शिक्षा देण्याचे काम कुटुंबव्यवस्था, पितृसत्ताक जातिव्यवस्थेने कुटुंबातील, स्वजातीतील पुरुषांना नेमून दिले आहे आणि पुरुष (दबाव व स्वीकृतीतून स्त्रिया) ते नेटाने करत आले आहेत हा स्पष्ट भ्याडपणा आहे, ही भीती आहे सत्ताधाऱ्यांना अस्तित्व संपण्याची. पुरुषसत्ताक म्हणून मिळणारे सर्व फायदे गमावण्याची. आपला बंद दरवाजा आतलं पितळ उघडं पडू नये, स्वतःला जातिव्यवस्था, पितृसत्तेने मिळवून दिलेली सत्ता विशेष अधिकार सोडावे लागू नयेत, आत्मटीका करावी लागू नये, पुरुषसत्ताक व्यवस्थेमध्ये आपण दुय्यम दर्जाने वागवत असलेल्या स्त्रीची माफी न मागण्याची मुभा असते. पुरुषसत्तेचा ऱ्हास झालाच तर, आपण दुय्यम वागवणाऱ्या स्त्रीची माफी मागावी लागेल, ती मागावी लागू नये म्हणून बदलापासून भिऊन काढलेला पळ आहे हा. स्वतःला पुरोगामी समजणारे, न समजणारे, बुद्ध, फुले, आंबेडकर, मार्क्स यांच्या विचारांचा पाईक म्हणून समाजातील इतर

प्रश्नांवर नेटानं काम करणाऱ्यांनादेखील वैयक्तिक आयुष्यात मैत्रीण/प्रेयसी/पत्नीने केलेल्या टीकेला, आत्मटीकेला सामोरे जाणे, ह्या वर्चस्व संपण्याच्या भीतीपासून, पुरुषसत्तेच्या जोखडापासून मुक्त होणे जड जाते. ते कालसापेक्ष किंवा गरजेचे वाटत नसल्याने याकडे दुर्लक्षच करताना दिसतात. मग स्त्रीवादाचा उल्लेख एखाद्या शिवीसारखा केला जातो. पण, पुरुषसत्ता पुरुषांचे माणूस म्हणून जगण्याचा, रडण्याचा, निस्सीम प्रेम करण्याचा, संवेदनशील असण्याचा, मुक्त जगण्याचा अधिकार हिरावून घेते. मुलं वाढत असताना ते मरेपर्यंत त्यांच्या मेंदूवर सतत ओझं असतं ते त्यांची ताकद सिद्ध करण्याचं, आर्थिक, कौटुंबिक नियंत्रण टिकविण्याचं. स्वजातीय समाजातील प्रतिमेचं. आणि पुरुष ते ओझं आयुष्यभर बाळगतात, जवळच्या माणसावर हिंसेचा प्रयोग करतात. स्वत:चं 'पुरुष' असणं सिद्ध करण्यात तीळ तीळ खपतात, आणि जे हे ओझं झुगारतात ते बुद्ध, जोतीबा फुले, डॉ. आंबेडकर बनतात, आणि समाजाला नवी दिशा देतात.

पृथ्वीवरील पुरुषसत्ताक वर्चस्ववाद टीकविण्यासाठी केला जाणारा अनेक पातळींवर निसर्गाचा ऱ्हास, जातीय धार्मिक दंगली, युद्ध, विध्वंस, न्यूक्लिअर बॉम्बसारख्या हत्यारांची निर्मिती ही हिंसा माणसाला प्रगतीच्या नाही तर 'अंताच्या' ऱ्हासाच्या दिशेने घेऊन जातेय. माणसाला सुंदर जगण्यासाठी वर्चस्व- शोषण जातिव्यवस्था, पुरुषसत्ताक विचारसरणीची गरज नाही तर प्रेम, स्वातंत्र्य, समानतावादी मूल्य, निसर्गकेंद्री जीवनाची गरज आहे. माणूस मूलत: निसर्गकेंद्री, समानतावादी मूल्यावर आधारित जीवन मातृसत्ताक /मातृप्रधान कालखंडात हजारो वर्षे जगत होता. काही वर्षांपूर्वीपर्यंत भारतातील आदिवासी समूह बहुतांश शोषणमूल्यांपासून पूर्णत: लांब राहून सुंदर आयुष्य जगत होते. पृथ्वीवरील काही भूखंडांवर काही आदिवासी समूह आजही निसर्गकेंद्री, समानतावादी मूल्यांवर आधारित जीवन जगतात. हेच जीवन माणसाला आनंदाकडे, प्रगतीकडे घेऊन जाईल, त्यामुळे असे जीवन परत मिळविण्याची लढाई लढताना वर्चस्ववादाविरुद्ध, निसर्गाच्या ऱ्हासाविरुद्ध, जातिव्यवस्था, पितृसत्तेविरुद्ध/

पुरुषसत्तेविरुद्ध उभे ठाकावेच लागेल कारण, शेवटी मुद्दा आहे तो जग बदलण्याचा आणि जग बदलण्यासाठी पूर्वअट आहे ती विचारबदलाची...!

संदर्भ :

Chatterji, A. (2008, September 13). Hindutva's violent history. tehalka magzine and countercurrents.org.

jain, J. (2002). Indigenious Roots of Feminism. . Sage publication.

Lerner, G. (1986). Women and History.

Petress, D. K. (n.d.). Power: Definition, Typology, Description, Examples, and Implications.

Power: Definition, T. D. (n.d.).

Tribune, D. (2020, may 31). Women's entry to Shani temple will increase rapes: Shankaracharya. Chattisagadh, India .

- मुक्ती साधना प्रविण

संपर्क - 7620205681

प्रतिक्रिया

मुक्त शब्द, जून २०२० च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या ‘सातपाटील कुलवृत्तांत’ या कादंबरीच्या उदय रोटे यांनी केलेल्या समीक्षेवरील प्रतिक्रिया

प्रिय प्रा. उदय रोटे यांस,

स.न.वि.वि.

तुमचा लेख रात्री उशिरापर्यंत वाचत होतो. लेख वाचून तो अत्यंत आवडला असल्याचे दोन शब्दांत कळविले असते. ‘अप्रतिम लेख. आवडला.’ एवढे कळविले असते तर तो अन्याय झाला असता. म्हणून तुम्हाला पत्र लिहून कळविणे मला आवश्यक वाटले. म्हणजे माझ्याच समाधानासाठी आपण रंगनाथ पठारे यांचे साहित्य (कादंबऱ्या आणि इतर) अत्यंत बारकाईने वाचले आहे. त्यांच्या कादंबऱ्या समकालीन जीवनातील नैतिक पेच समजावून घेण्याचा प्रयत्न करतात, ते एक महत्त्वाचे कादंबरी लेखक आहेत, हे आपले म्हणणे अगदी बरोबर आहे. असा कादंबरीकार भूतकाळाकडे कसं पाहातो याचा शोध घेतला

पाहिजे या दृष्टीने (प्रेरणेतून) आपण या कादंबरीकडे पाहाता आहात, ही आपली दृष्टीही योग्य आहे. पण रंगनाथ पठारे रूढ ऐतिहासिक कादंबरीच्या मळलेल्या वाटेने जातात, यामुळे ही ऐतिहासिक वास्तव उभी करणारी, काळाला न्याय देऊ न शकणारी, योगायोगाच्या आणि अद्‌भुताच्या धुक्यात हरवून जाणारी कादंबरी आहे, हे आपले मत कादंबरीचे यथायोग्य मूल्यमापन करणारे आहे. तसेच स्त्रीपुरुषसंबंधचित्रणात लेखकाला अधिक रस आहे, हे मतही मान्य होणारे आहे. या संदर्भात प्रा. राजेंद्र साळालकर यांनी रंगनाथ पठारे यांच्या कादंबऱ्यांचा केलेला अभ्यास हेच सांगतो. कामजीवनचित्रणात अधिक रस असणे हे एखाद्या लेखकाचे वैशिष्ट्य असू शकते. पण येथे ते निव्वळ रंजनाच्या पातळीवर जाते आणि कादंबरी खूपविक्या कादंबऱ्यांच्या गटात जाऊन बसते, हे मतही महत्त्वाचे आहे.

या कादंबरीच्या लेखनप्रेरणा भोवतीच्या जातवास्तवात आहेत, हे आपले म्हणणे योग्यच आहे. माझ्यापुढे प्रश्न असा की लेखकाने अशा काळात कोणती भूमिका घ्यावी? जातीने निर्माण केलेले प्रश्न, जातीने वास्तव हे तर प्रकट केलेच पाहिजे. दलित साहित्याने ते केले आहे. तेव्हा व्यवस्थेचे छुपे किंवा उघड समर्थन करावे का हा खरा प्रश्न आहे. म्हणजे लेखकाच्या नैतिकतेच्या (की नवनैतिकतेचा?) संदर्भातील महत्त्वाचा प्रश्न असू शकतो. त्या दृष्टीने भालचंद्र नेमाडे यांच्यासह सर्व देशीवाद्यांची एकदा नीट तपासणी केली पाहिजे. तसेच ग्रामवास्तवाचे उदात्तीकरणही तपासून पाहिले पाहिजे असे मला वाटते.

एकर हे जमिनीचे मोजमाप करावयाचे साधन होते का? चावक्रिपंथी दशग्रंथी ब्राह्मण ही कोटी इतिहासकाळात होती का? हे आणि यासारखे आपले प्रश्न महत्त्वाचे आहेत. ऐतिहासिक वास्तवाला कलात्मक रूप देताना हे आणि यासारखे प्रश्न महत्त्वाचे ठरतात. असेच आणखीही काही प्रश्न निर्माण होतील, उदाहरणार्थ, मुस्लीम मराठा देशमुख विवाह एखाद्या वारकऱ्याच्या मदतीने होऊ शकत होते काय? जेथे चोखा मेळा यांच्यापासून साने गुरुजींच्या

उपोषणापर्यंत बहुजनांच्या देवाच्या विठोबाच्या दर्शनासाठी दलित ८०० वर्षे तडपडत होते अशा सामाजिक पर्यावरणात रीतसर असा विवाह होणे शक्य आहे, का याचाही शोध घ्यावा लागेल. चोरून मारून बायका ठेवणे - मुस्लीम बायका ठेवणे सर्रास असावे. पण रीतसर विवाह? शोध घेतला पाहिजे. पुन्हा जगभर परस्परांचे नातेवाईक असणे व ते मान्य केले जाणे, हे हिंदू वास्तवात आजतरी शक्य आहे का? असो.

इतिहासातील तपशील आणि सात पुरुषांच्या कथा यांचा परस्परसंबंध निर्माण होत नाही, कुलवृत्तांत हा लेखनप्रकार कादंबरीसाठी वापरला जातो, तेव्हा तो वेगळा रूपबंध आकारास यावयास हवा होता, तो आकारास येत नाही, कारण मूळात हा लेखन प्रकारच आधुनिक मूल्यांना नकार देणारा आहे, कादंबरीत तपशील सामावू शकतो, म्हणून कुठलाही तपशील देणे या आणि यासारख्या, असंख्य उणिवा आपण सोदाहरण निर्देशिलेल्या आहेत. रंगनाथ पठारे यांच्या या कादंबरीस महाकादंबरी म्हणणे हे संशयास्पद वाटते, हे मान्य केले तरी अशी अत्युक्तीची विधाने का केली जातात, याचा शोधही घ्यायला हवा.

आता अफगाणिस्तानात जाणे. नेमाडेंचा नायक पाकिस्तानात जातो. त्याच्या पुढची भूमी पठारे काबीज करती आहेत. नेमाडेंचा नायक मांगिणीचे दूध पितो व मोठा होतो. (अशा दूधमाता असतात. त्यांना आयुष्यभर कृतज्ञतेने वागविले जाते. तिच्या मुलाशी बंधुत्वाचे नाते निर्माण केले जाते. नेमाड्यांचा नायक हिंदू असल्यामुळे हे करीत नाही हा भाग वेगळा) श्रीपती या मेंढपाळाच्या मेंढीचे दूध ब्राह्मण मुलाला दिले जाते.. अशी काही साम्यस्थळे. पण मोठे साम्य म्हणजे वास्तवातील व्यक्तीचा सतत आभास होत राहावा या पद्धतीने व्यक्तीचित्रण करणे. नेमाडेंच्या 'जरिला'-'झूल'पासून 'हिंदू'पर्यंत अनंत भालेराव सतत (नाव बदलून) येत राहतात. याबद्दल कुणी विचारलेच तर म्हणता येते, अहो ही कादंबरी आहे. तिच्यात अशा गोष्टी शोधू नसे. (इतका दीर्घकाळ एखादी व्यक्ती येणे हे बरे नाही.)

खरे तर कुठलाही कलावंत वास्तवातल्या काही गोष्टी, व्यक्तींचा आपल्या साहित्यात वापर करीत असतो. परंतु त्यांचे लौकिक संदर्भ लक्षात येऊ नयेत अशी काळजी घेत असतो. तसे नेमाडे करीत नाहीत. देवनाथ म्हणजेच रंगनाथ असे सूचित होईल याची काळजी लेखक घेतो, हे आपले निरीक्षण पुष्कळ काही सूचित करून जाते. या प्रवृत्तीमागचे इंगित काय? असो.

आपण पठारे यांच्या साहित्याचे सूक्ष्म वाचन केले आहे. धीटपणे लिहिले आहे, हे मला महत्त्वाचे वाटते. आज कुणीही स्पष्टपणे लिहीत नाही. थोडे कुणी स्पष्टपणे आपले मत व्यक्त केले की असभ्य भाषेत 'ट्रोलिंग' सुरू होते. 'कुजबूज' मोहीमही सुरू होते. मूळ लेखन काय प्रश्न उपस्थित करते, त्या प्रश्नांना टाळून हिणकस भाषेत भक्त व्यक्त होत राहतात. याचा अनुभव मी घेतला आहे. तुम्हाला तो न येवो. शेवटी आपण सारे आपापल्या साहित्यावरील प्रेमापोटीच लिहीत असतो. शेवटी एवढेच म्हणेन की भक्ती आणि भक्त साहित्यक्षेत्रातील अपप्रवृतींना सन्मान प्राप्त करून देतात. हे वाईट आहे.

चांगला अभ्यासपूर्ण लेख वाचावयास दिला, त्याबद्दल आपले अभिनंदन.

कळावे.

आपला

नागनाथ कोत्तापल्ले

संपर्क - 8805770888

बुक–पोस्ट

प्रति,

प्रेषक : मुक्त शब्द
संपादक मुद्रक आणि प्रकाशक यशोधन पाटील यांनी 'मुक्त शब्द' हे मासिक – ए–२०३, जनकल्याण, वझिरा नाका, बोरीवली (प.), मुंबई ४०० ०९१ येथून प्रसिद्ध केले.
संपर्क : ८६५७५१५८०४
Email : muktashabd@gmail.com

मुद्रणस्थळ : सिद्धीविनायक आर्ट्स, दुकान नं. ३, राज क्रिस्टल बिल्डिंग, रॉयल कॉम्प्लेक्स, डॅफ्फोडिल हॉटेलसमोर, रॉयल व्हेज ट्रिट हॉटेलच्या बाजूला, एक्सर रोड, बोरीवली (प.), मुंबई ९१